Ética



Mauricio Beuchot

ÉTICA

MAURICIO BEUCHOT

Primera edición, 2004

Coras, Manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D. F.
Tels. 5618-7198 y 5610-7129
www.prodigy.net.mx/editorialtorres

ISBN 970-90-6626-9
Impresión: Publidisa

ÍNDICE

Tercera parte

Dos apéndices sobre el puesto de la ética en el cosmos de la filosofía. Sus relaciones con la axiología y la ontología

INTRODUCCIÓN

Cuando nos damos cuenta, nos encontramos inmersos en un mundo de prácticas, costumbres, normas y leyes. La filosofía moral o ética comienza cuando empezamos a enjuiciarlas, cuando las ponemos en crisis, cuando las criticamos, cuando las juzgamos, unas para conservarlas, otras para desbancarlas (pues rara vez se aceptan o rechazan en bloque, en su totalidad).

Además, están el castigo y el premio, sobre todo cuando somos niños; y, cuando ya se ha avanzado algo más en la vida, se presenta el fenómeno de la culpa, el arrepentimiento, lo cual nos muestra nuestra conciencia moral o ética, por la que nos sentimos responsables de nuestras acciones. De ahí pasamos a preguntarnos por la existencia y límites de la libertad, que es lo que nos da responsabilidad. Y después por el sentido de todo eso: acción, libertad y normas morales.

Tras la saludable crisis, en la que posiblemente mucho sea destruido, viene la reconstrucción, y es allí donde adoptamos cierto cuadro de valores, cierto esquema de principios o normas, cierto grupo de virtudes, etc. Con lo cual ya es nuestra opción, y lo hacemos bajo nuestra responsabilidad. Es cuando tenemos ya nuestro "sistema" moral o ético.

Esta reflexión crítica, tanto destructiva como (re)constructiva la han hecho a través de la historia los filósofos, en esa rama de la filosofía que se llama filosofía moral o ética. Ésta tiene por cometido la evaluación de las normas, los principios y las virtudes que guían nuestra vida en la comunidad. Así excluye ciertas

cosas como no valiosas, y adopta otras como valiosas, de modo que se va levantando el edificio ético.

En este libro trataré de presentar algunas reflexiones en ese sentido. Unas serán más bien históricas; otras, más bien sistemáticas, o que tiendan a formar un esquema (es decir, sistema en su sentido más amplio) de valores y normas, de principios, leyes y virtudes que orienten nuestra acción personal en la sociedad. La crítica y la construcción seguirán siempre, pero algo va quedando tras de su avance.

Primera parte
Sinopsis de la historia de la ética

Reflexiones sobre la historia de la ética en la Edad Antigua

Preámbulo

La historia de la ética puede ayudarnos mucho en la construcción sistemática de esta última, ya que contiene no solamente los enunciados de las teorías que se han propuesto a lo largo de ella, sino también muchos ejemplos prácticos de lo que ha resultado de su puesta en ejercicio en la vida concreta. En la filosofía, su historia es esclarecedora, parte constitutiva de la labor filosófica misma. Por eso trataremos de atender a algunas de las posiciones éticas de los principales filósofos griegos, lo cual nos orientará no sólo de manera doctrinal, sino también en cuanto a su evaluación por el tamiz de la práctica.

Algunas de esas doctrinas siguen vigentes (eudemonismo, hedonismo, individualismo, objetivismo), aunque de distintas formas, y eso da una gran actualidad al estudio histórico de la filosofía moral.[1] Mucha ayuda recibiremos para esclarecer y criticar las formas de estas posiciones que aún se conservan en la actualidad, pero vistas desde su propio surgimiento, lo cual es bastante aleccionador. Encontramos posturas éticas ya desde los presocráticos, pero, como es claro, sobre todo a partir de Sócrates; así, se nos presenta su lucha contra los sofistas, y además su continuación en Platón, Aristóteles y algunos socráticos menores, como los megá-

[1] F. Grégoire, *Las grandes doctrinas morales*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962, pp. 21-22.

ricos, los cínicos y los cirenaicos; pero también hay grandes aportaciones de los epicúreos, los estoicos y los neoplatónicos.

Presocráticos

Entre los presocráticos, fueron los pitagóricos los primeros que parecen haber reflexionado sobre la ética, en el s. VI a.C.[2] Acuciados por su creencia en la otra vida, con la transmigración de las almas, buscaban la purificación de las mismas. Además, grandes matemáticos, tenían mucha idea de la proporcionalidad o *analogía*, esto es, un equilibrio dinámico entre los excesos. Era la idea del *logos* como razón, proporción, medida, equilibrio, armonía u orden. Por eso buscaban la medida (*metron*) en todo, y eso repercutía en la búsqueda de la moderación en la moral, lo cual conduce a la virtud (como término medio). En efecto, contraponían lo limitado y lo ilimitado, lo primero era medible y lo segundo no; y veían a lo primero como racional y a lo segundo como irracional. Así como la diagonal del rectángulo, que no se puede medir sólo en relación con sus lados. Por eso es irracional. Y de ahí viene también la idea de razón recta (*orthos logos*, lo que en los latinos será la *recta ratio*), la cual rige el juicio moral, y con ello se marca cierto intelectualismo.

Esa insistencia en la medida, mesura o moderación, llevó a los pitagóricos a centrar todo en un equilibrio especial que fue la virtud (*areté*), la cual consistía precisamente en un término medio o equilibrio (proporción o analogía). Ya en ellos se encuentran los comienzos de la teoría de la virtud; y hablaban de las virtudes principales que pasarían a los otros griegos y a la posteridad: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Todas ellas tenían algo de analogía o proporción; eran analogía hecha vida, puesta en práctica.

[2] V. J. Bourke, *Histoire de la morale*, Paris: Éds. du Cerf, 1970, pp. 13-14.

Por su parte, en el s. V, Heráclito[3] habla también de una razón o logos, que es medida (*metron*), al igual que la proporción de los pitagóricos. En ese mismo siglo, comienza con Demócrito[4] la moral de la felicidad (*eudaimonía*). La centraba en la vida buena y el sentimiento bueno, y en la serenidad del alma (*athambie*), que es antecedente de la ataraxia de los epicúreos. Es el equilibrio del sabio, que recoge la idea de moderación o vida mesurada (de los pitagóricos), pero ya encuentra nuevos derroteros e incluso críticas, como en los sofistas, que cuestionan los valores anteriores.

Sofistas

En efecto, el movimiento sofístico,[5] del s. IV a.C., significó una crisis cultural y, por lo tanto, ética. Se critican los ideales de mesura y proporción anteriores, y se sostiene que la razón o logos es subjetivista y relativista. Así, los sofistas Gorgias y Protágoras hablaban de que el hombre es la medida de todas las cosas, tanto el hombre individual como colectivo, es decir, como grupo o nación. Lo que los griegos piensan que es moralmente bueno no coincide con lo que piensan los persas. Con ello defendían un subjetivismo y un relativismo muy fuertes. Además, el sofista Trasímaco decía que el derecho máximo era la fuerza, y centraba todo en un positivismo moral. Otro sofista, Calicles, decía que los débiles hacían las leyes para detener a los fuertes; y, en definitiva, apoyaba la ley del más fuerte. Otro más, Hipias, decía que la ley era artificial y el ideal moral era la auto-satisfacción. Tales

[3] *Ibid.*, p. 15.

[4] *Ibid.*, pp. 15-16.

[5] *Ibid.*, pp. 16-18; A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970, pp. 24-34; C. García Gual, "Los sofistas y Sócrates", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 1988, t. I, pp. 35-66; P. Huby, *Greek Ethics*, London: Macmillan - St. Martin's Press, 1969 (reimpr.), pp. 7-13; Ch. Rowe, *Introducción a la ética griega*, México: FCE, 1979, pp. 30-39.

eran las consecuencias de sus posturas epistemológicas subjetivistas.

Sócrates

Por su parte, Sócrates (468-399)[6] recoge dos imperativos morales atribuidos al oráculo de Delfos: "Conócete a ti mismo" y "Nada en exceso". Ello habla de una introspección de autognosis, lo cual da un carácter intelectualista a su ética; y también de la moderación o proporción de las virtudes. Ambas cosas son pitagóricas. El intelectualismo consiste en que, si alguien conoce el bien, no puede hacer el mal; por eso el hombre tiene que ser sabio. Sólo el ignorante es malo; el sabio busca siempre el bien.[7] La felicidad (*eudaimonía*) es hacer el bien. Pero la ética socrática no es formalista; habla también de ciertas virtudes que se requieren para la vida moral: templanza, fortaleza y justicia, que ya vimos en los pitagóricos. La persona que logra eso es plena e independiente, tiene una autoposesión (*autarquía*).

Socráticos menores

Pasando a las escuelas socráticas "menores",[8] entre los megáricos se encuentra Estilpón, quien enseñó en Atenas la indiferencia (*apatheia*) como virtud principal. Su discípulo Zenón, el estoico, recogerá esa idea de la apatía. Los cínicos ponían como virtud la simplicidad de vida. Antístenes fue discípulo del sofista Gorgias y de Sócrates. Renunciaba a la riqueza, al placer, al ornato y al poder. Pero Diógenes, con su crítica de las convenciones socia-

[6] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 18-22; C. García Gual, art. cit., pp. 66-79; P. Huby, *op. cit.*, pp. 15-25; Ch. Rowe, *op. cit.*, pp. 40-61; A. Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, México: FCE, 1989, pp. 43 ss.

[7] Platón, *República*, 505b; México: UNAM, 1971.

[8] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 21-22; A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 104-107; B. Raffo Magnasco, "El hedonismo cirenaico", en *Sapientia* (Buenos Aires), 16 (1961), pp. 7-22.

les, o leyes, llegó a una especie de escepticismo moral.[9] En efecto, era una moral negativa, carente de satisfacciones personales y sociales. Aristipo, el cirenaico, enseñaba que el bien es el placer personal. Recoge las ideas socráticas de felicidad y de independencia de la persona pero las refiere al placer. Otro cirenaico, Teodoro el ateo, dice que, de entre los placeres, los del intelecto son mejores. Esto lo desarrollarán los epicúreos.

Como se ve, mucho de las escuelas socráticas menores proviene de Sócrates mismo, pero recibe una interpretación peculiar, a veces opuesta a la del gran maestro, y llega a planteamientos muy diferentes, que serán desarrollados y alcanzarán su eclosión en el epicureísmo y el estoicismo, que son ya escuelas contrarias. Pero el origen está en el propio Sócrates, y su evolución se debe a las diversas interpretaciones que las doctrinas de éste recibieron en esos discípulos suyos. Por ejemplo, Sócrates hablaba del bien del hombre centrado en el conocimiento, y los megáricos se volvieron racionalistas, lo cual se recrudecerá en los estoicos. Sócrates también hablaba de la felicidad como bien, y los cirenaicos la situaron en el placer, lo cual será continuado por los epicúreos.

Platón

Pasemos a Platón (427-347).[10] Él identifica la plenitud del ser (la unidad) con la perfección moral (el bien). Inicia la ética de la perfección personal. En su ontología, propone ideas o protitipos, entre los que está el Bien. Éste es lo más excelso, y está por encima de todo; sólo se capta por intuición. Pero no se reduce a una moral intuicionista, sino que exige estudio y trabajo, por la dialéctica, hasta llegar a la sabiduría, ya que sólo el sabio es feliz. Es teórica

[9] C. García Gual, *La secta del perro*, Madrid: Alianza, 1987, pp. 45 ss.
[10] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 22-30; A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 35-63; C. García Gual, "Platón", en V. Camps (ed.), *op. cit.*, pp. 80-135; P. Huby, *op. cit.*, pp. 26-40; Ch. Rowe, *op. cit.*, pp. 62-167; T. Irwin, *La ética de Platón*, México: UNAM, 2000, pp. 22 ss.

y práctica, pues tiene como núcleo adquirir la virtud.[11] Platón se centra, pues, en las virtudes, de las que estudia varias: la piedad, o respeto a los padres, a la patria y a los dioses (en el *Eutifrón*), la amistad (*Lisis*), la prudencia (*Eutidemo*), la templanza o moderación (*Cármides*), el valor o fortaleza (*Laques*) y la justicia (*República*); pero las tres principales son estas tres últimas: templanza, fortaleza y justicia, teniendo como gozne a la prudencia, que es teórico-práctica. Ya en esto se ve la herencia pitagórica, pues los pitagóricos tenían de alguna manera este esquema de las virtudes, y es muy sabido que Platón tuvo maestros de esa corriente.

Aunque no resuelve claramente si la virtud se puede enseñar, dice que la educación es muy importante.[12] En el alma, que considera inmortal, hay tres aspectos: el concupiscible o de deseo sensual (*epithymía*), el irascible o impulso agresivo (*thymos*) y el racional (*logos*, *logistikon*). La parte racional concupiscible es perfeccionada por la templanza (*sophrosyne*), la irascible por la fortaleza (*andreia*) y la racional por la prudencia (*phrónesis*), y todas esas virtudes desembocan en la justicia (*dikaiosyne*). Para el cultivo y educación de la virtud hace mucha falta el estudio de la geometría, también en remembranza de los pitagóricos.

Pero la ética de Platón no es puramente intelectualista; analiza la injerencia de las pasiones y la voluntad, así como asigna importancia al placer, pero con moderación.[13] Trata de clasificar los placeres, según su relación con las tres almas que atribuye al hombre (vegetativa, sensitiva y racional): placeres sensuales, placeres de competencia victoriosa y placeres intelectuales. A veces parece legitimar la injusticia, siempre y cuando no sea conocida por los otros, es decir, según la intención. Por eso no parece reducirse al consecuencialismo, o a una ética basada en las consecuencias de la acción.

[11] Platón, *Gorgias*, 507b-c; México: UNAM, 1980.

[12] Platón, *República*, 433b-444e; ed. cit.

[13] Platón, *Filebo*, 19ab; Princeton: Princeton University Press, 1982 (11a. ed.).

Es, como la de Sócrates, una ética fuertemente eudaimonista o de la felicidad. La calidad de vida se da en la conquista personal y la bienaventuranza. Es una ética de la perfección personal, pero en sociedad, porque se requiere la vinculación con otras personas. También la *polis* se estructura según las tres almas:[14] campesinos, que son su parte concupiscible, y su virtud es la templanza; guerreros, que son la irascible, y su virtud es la fortaleza; y guardianes o gobernantes, que son la racional, y su virtud es la prudencia. Entre todos realizan la justicia del estado. En la *República* se da demasiado poder al gobernante, y en las *Leyes* se trata casi de un totalitarismo.

Aristóteles

Toca el turno a Aristóteles (384-322).[15] Él continúa en el eudemonismo de sus maestros. Es un eudemonismo teleológico. El hombre es un ser intencional, actúa para alcanzar fines. La felicidad se da al cumplir el fin principal del hombre, que es asimismo su bien más alto: la contemplación. También es una ética intelectualista: el fin del hombre radica en la inteligencia (la contemplación o sabiduría). Es moral el acto que lleve a ese fin, inmoral lo que desvíe de él. Y para perseverar en esos actos se necesitan las virtudes. La *eudaimonía* no es sólo placer, pero lo incluye.[16]

La *eudaimonía* rige los actos, controla los movimientos irracionales del alma por la razón, que los guía hacia ella. Las naturalezas de las cosas son dinámicas, tienen diversas facultades o poten-

[14] Platón, *República*, 433a; ed. cit.

[15] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 31-43; A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 64-88; E. Lledó, "Aristóteles y la ética de la polis", en V. Camps (ed.), *op. cit.*, pp. 136-207; P. Huby, *op. cit.*, pp. 41-63; Ch. Rowe, *op. cit.*, pp. 168-220; R. A. Gauthier - J. Y. Jolif, *L'Étique à Nicomaque*, Paris: Nauwelaerts, 1967-1970, vol. I, pp. 182 ss.; A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978, pp. 121 ss.; O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, pp. 191 ss.

[16] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b15-1175a20; México: UNAM, 1954.

cias (*dynameis*). Esas potencias pasan al acto en diferentes acciones. Las actividades constituyen hábitos que, si son buenos, se llaman virtudes; y, si malos, vicios. Hay aquí un autoperfeccionismo naturalista. La finalidad o teleología crea virtudes en el hombre, como disposiciones para alcanzar el fin perseguido. El bien es aquello a lo que todos tienden en todas las circunstancias. La felicidad es la actividad perfecta por excelencia. No es un hábito, pues el hombre no puede estar siempre contemplando; éste tiene que estar también inmerso en las cosas de la vida práctica, personal o social. La inteligencia, que realiza la contemplación, pone en ejercicio diferentes actos virtuosos, en lo cual también consiste la perfección, esto es, en la vida virtuosa. Se trata de una vida buena que incluye una vida virtuosa, cierta bonanza material, el alejamiento de las preocupaciones y el trato con buenos amigos. También incluye la contemplación de Dios y el servicio a él.[17]

Aunque no es una ética deontológica, toma en cuenta el deber (*deon*). Tampoco es legalista, pero atiende a la ley, sobre todo en cuanto a la justicia legal. Su clave es la teoría de las virtudes. Allí, Aristóteles aplica la doctrina del justo medio (*mesotes*), que corresponde a la proporción de los pitagóricos. No es el medio exacto entre dos extremos, pues se da según las personas y con arreglo a las circunstancias. Además de las virtudes platónicas de templanza, fortaleza, justicia y prudencia, añade listas y descripciones.

Exceso	***Medio***	***Defecto***
temeridad	valor	cobardía
licencia	templanza	insensibilidad
prodigalidad	liberalidad	avaricia
mal gusto	magnificencia	mezquindad
vanidad	orgullo	mediocridad

[17] Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1249b15-24; México: UNAM, 1994.

ambición	aspiración moderada	falta de ambición
irascibilidad	dulzura	atonía
jactancia	veracidad	falsa modestia
bufonería	agudeza	grosería
obsequiosidad	benevolencia	hosquedad
timidez	modestia	impudor
envidia	indignación	despecho

También aplica el justo medio a las virtudes intelectuales, pero, sobre todo, a las prácticas o morales. La puerta de todas es la prudencia, la cual busca el término medio de las acciones y, por lo tanto, de las demás virtudes. La templanza es el buen uso o moderación respecto de las necesidades, lo cual es esencial para la convivencia. La fortaleza ayuda a perseverar en esa actitud de equilibrio moderado. Y la justicia es el hábito de hacer voluntariamente lo que está bien en favor de los otros y de evitar los actos que les harían mal.[18] Hay una justicia ordinaria, que es un hábito de actuar de acuerdo con las leyes aceptadas: es la justicia legal. Para no aplicar la ley mal, es necesaria la equidad o epiqueya (*epieikeia*).[19] Hay también una justicia particular, que es doble: una es el hábito de la probidad en la distribución de ventajas (o desventajas) públicas: es la justicia distributiva, y observa la igualdad geométrica en las reparticiones. La otra mira las transacciones entre las personas: es la justicia conmutativa, y observa la igualdad aritmética en los intercambios.[20]

Por lo demás, hay acciones hechas con conocimiento y aprobación (*hekousia*). Otras no tienen conocimiento pero no aprobación (*akousia*). Otras no tienen conocimiento ni aprobación (son indiferentes, no son actos humanos, sino del hombre, esto es, del hombre como animal, pero no como racional, por ejemplo ras-

[18] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129a1-1138b12; ed. cit.
[19] *Ibid.*, 1137b9.
[20] *Ibid.*, 1130b30-1131a9.

carse la barba, eso no tiene mayores repercusiones éticas, no puede considerarse bueno o malo moralmente, sino indiferente).[21] Únicamente se pueden contar como actos humanos los que tienen conocimiento y aprobación, o deliberación, porque son los únicos que pueden ser conscientes y responsables. Son los que pueden ser considerados como actos morales o inmorales.

Aristóteles sólo vagamente habla de una ley natural. Eso se verá más claro en los estoicos, y será desarrollado por los aristotélicos posteriores. También trata de la razón recta, que no es meramente la razón estratégica, fría y calculadora, sino la razón animada por la búsqueda del bien. Es la razón propiamente ética. La prudencia tiene aquí un papel central, como sabiduría de lo particular, concretamente de lo moral. Comanda las acciones y, aunque es mixta de teoría y praxis, se aplica perfectamente como virtud ética.[22] Por último, Aristóteles trata de aplicar sus especulaciones sobre la justicia en su *Política*, que es donde estudia el bien de la sociedad y el régimen justo que le compete, el cual varía según el tipo de comunidad que se tenga y lo que ella requiera. Sin embargo, excluye la tiranía y la plutarquía, así como la democracia entendida como el gobierno del populacho, para preferir un régimen más centrado en la monarquía.

Epicúreos

Vienen enseguida los epicúreos.[23] Epicuro (nacido el 341 a.C.) tomó de los cirenaicos la interpretación del bien socrático como el placer. Al igual que ellos, en su *Carta a Meneceo*, postula un hedonismo, pero no igual al de ellos, ya que no es tan simple. Su

[21] *Ibid.*, 1109b30-1111b3.

[22] *Ibid.*, 1141a20-1144a35.

[23] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 53-56; A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 109-111; M. Fernández-Galiano, "Epicuro y su jardín", en V. Camps (ed.), *op. cit.*, pp. 248-281; P. Huby, *op. cit.*, pp. 65-67; Ch. Rowe, *op. cit.*, pp. 221-224; A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires: Eudeba, 1963 (2a. ed.), pp. 23 ss.

teoría del conocimiento es sensualista. No hay ideas innatas, todo conocimiento es adquirido por experiencia. La experiencia sensorial nos hace tener ciertas anticipaciones: conceptos y supuestos. Para la explicación de las cosas, recobra el atomismo materialista de Demócrito. Todas las cosas son materiales, compuestas de átomos. Fue muy crítico del politeísmo y la superstición, sin llegar tal vez al ateísmo; pero veía que los hombres padecen mucho por miedo a los dioses. Por eso llegó a decir que eran también materiales, de átomos más luminosos, que habitaban en lugares etéreos —los que quedaban entre un mundo y otro de los infinitos que hay— y no se preocupaban por los seres humanos ni, por consiguiente, tenían contacto con ellos.[24] Otra fuente de miedo era la muerte. De entrada, negaba la otra vida, y, con respecto a la muerte, decía que no había que temerla, pues, mientras existimos no sentimos la muerte, y cuando llegue, ya no existiremos y, por lo tanto, no la sentiremos.[25] Tanto el cuerpo como el alma, que es mortal, se corromperán. Pero no dependemos del hado, del destino, sino que tenemos libertad, y es donde se asienta la posibilidad de la acción moral.

Así como el dolor es el mal, el placer es el bien. Pero no se trata del placer de manera indiferenciada, hay placeres más elevados que otros, e incluso el sabio soportará algún dolor para alcanzar un placer más alto.[26] Inclusive Epicuro llegaba a sostener que el verdadero placer no era el que dejaban las orgías, sino el que provenía de la razón (*logos*). El fin de la acción moral es la paz del alma (*ataraxia*), a la cual conducen las virtudes.[27] Son medios para conseguir la felicidad. De éstas, las principales son la sabiduría (*phrónesis*) y la amistad (*philía*). Por eso puede decirse que el sabio epicúreo y el estoico no diferían mucho. Lucrecio, en su *De rerum natura*, expone en verso el atomismo, el sen-

[24] Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123; en P. Boyancé, *Épicure*, Paris: PUF, 1969.
[25] *Ibid.*, 124-125.
[26] *Ibid.*, 130.
[27] *Ibid.*, 128 y 132.

sualismo y el hedonismo de Epicuro. Al igual que este último, Lucrecio pone de relieve la resignación fundada en la comprensión de la naturaleza de las cosas y la amistad como el logro máximo de la vida social.

Estoicos

Pasemos a la ética de los estoicos.[28] Así como los epicúreos dependieron de los cirenaicos, los estoicos dependieron de los cínicos y su ideal de vida austera. En cuanto al estoicismo, sabemos que tuvo tres periodos: antiguo, medio y nuevo. En el primero, por ejemplo con Cleantes, Crisipo y Zenón de Citium (340-264), los estoicos eran muy materialistas y deterministas: el hombre tenía un destino (como insiste Cicerón),[29] aunque eso no les impidió tener alguna idea del alma y de los dioses, así como aceptar algo de libertad en el ser humano. Planteaban como finalidad de la vida la *eudaimonia*, entendida como una bienaventuranza sosegada, una paz interior o apatía (*apátheia*). Placer, tristeza, deseo y miedo son los afectos irracionales, y los controla la razón (*logos*) para llevar a la apatía.[30] Por eso los estoicos analizaban mucho las pasiones. La naturaleza humana es la razón, por lo que la vida buena es actuar de acuerdo con esa facultad directora de nuestros actos. Lo más alto de la razón es Zeus, quien da una ley para gobernar el cosmos: la ley natural, el derecho natural.[31] Los estoicos fueron los primeros que en verdad plantearon una ley natural de todo el universo. Hay un *logos* cósmico, que es una especie de Divina Providencia.

En el estoicismo medio se incorporaron elementos de Platón y de Aristóteles. Panecio de Rodas enseñó en la isla de ese nombre

[28] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 46-53; A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 107-109; J. C. García Borrón, "Los estoicos", en V. Camps (ed.), *op. cit.*, pp. 208-247; P. Huby, *op. cit.*, pp. 67-69; Ch. Rowe, *op. cit.*, pp. 225-229.

[29] Cicerón, *De fato*, 18; Oxford: Clarendon Press, 1959.

[30] Cicerón, *Tusculanae*, IV, 6; UNAM, 1979.

[31] Cicerón, *De legibus*, I, 6; Puerto Rico: Universidad Nacional, 1968.

a Posidonio, el cual, a su vez, fue maestro de Cicerón. Es decir, los dos primeros enseñaron a los romanos, y les transmitieron, más que la apatía, la moderación. Y ambos transmitieron a éstos la idea de una fraternidad universal o cosmopolitismo de todos los seres humanos, lo cual no deja de ser una aplicación del derecho natural como un cierto derecho de gentes. Es decir, había un bien común por encima del individual. También insistieron en la razón como el principio supremo del hombre (*hegemonikón*).

El estoicismo nuevo, que se da principalmente entre los romanos, como Varrón, Séneca (4-65), Cicerón (106-143) Epicteto y Marco Aurelio, recogió esa idea de una ley natural, y le dio mucha importancia. Insistió en que tanto el supremo intelecto divino como el del hombre tenían la obligación de plegarse a esa razón universal, y obedecerla. También recogió la psicología práctica que hablaba de los actos, las pasiones, la voluntad y las virtudes. Del estoicismo medio se tomó la idea de la razón como principio (*hegemonikón*) que rige al hombre. De él se tomó también la idea de bien común y de fraternidad universal. Cicerón recalca esa fraternidad, sobre todo para fundar el derecho de gentes. Además, los romanos insistieron mucho en la idea de moderación y de autocontrol, que hicieron famoso al estoicismo y por lo que se le conoce vulgarmente. Como lo hace ver Séneca, la moderación del deseo, la reflexión racional, el autocontrol y la autosuficiencia. Recuperan, como en Epicteto, la idea de razón recta (*orthos logos*, *recta ratio*). Las ideas originales (*prolepseis*) de bien y de mal son innatas. Pero es necesario estudiar la ética para desarrollar el juicio moral. La serenidad (*ataraxia*) se alcanza aprendiendo a aceptar los acontecimientos, pues vienen del gobierno divino. Marco Aurelio divide al hombre en cuerpo, alma e inteligencia, que es la facultad directriz (*hegemonikón*). Incita a perdonar al prójimo, porque lo necesitamos; a reflexionar sobre las consecuencias de los actos; a evitar juzgar moralmente al otro, porque no conocemos sus motivaciones profundas y porque, además, nos guía nuestra opinión de los otros, más que sus

verdaderas acciones; a acordarse de las propias faltas; a refrenar la cólera, porque pronto moriremos; a ver la amistad y la benevolencia como mejor que cualquier otra actitud. Además, el sabio ha de tener tanta ecuanimidad ante la muerte, que, si la vida así lo exige, le está permitido el suicidio.[32]

Neoplatónicos

Pasemos, finalmente, a los neoplatónicos.[33] La tónica de estos pensadores es que la moral consiste en la fuga del mundo empírico, para unirse a un principio superior.

Plutarco (350-433), en sus *Moralia*, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, más platonizantes, muestra ciertas afinidades con la ética aristotélica. Por ejemplo, de ella toma la teoría de la virtud, como un punto intermedio entre dos extremos. Además, de los estoicos toma la noción de fraternidad universal como el ideal de la sociedad humana y acepta la permisión del suicidio.

Plotino (204-270) trata de integrar las filosofías de Platón, Aristóteles y los estoicos en su pensamiento personal. La moral de Plotino es eudaimonista, busca la felicidad. La ve, como Aristóteles, como una actividad, y critica a los estoicos porque la colocan únicamente en el alma racional, ya que toda vida es capaz de felicidad. En los "Tratados éticos" de las *Enéadas*, se describe la vuelta del alma al Uno del que ha procedido. Esa vuelta es una purificación (*katharsis*), salir de lo material y profundizar en lo espiritual.[34] También es un proceso de perfección personal, guiada por la razón (*logos*), con virtudes como la templanza y la justicia. La virtud moral tiene cuatro niveles: i) las virtudes políticas, requeridas para vivir bien en la sociedad (templanza, fortaleza, justicia y prudencia); ii) las virtudes catárticas, necesarias

[32] Séneca, *De tranquilitate animi*, 11; México: UNAM, 1944; *Epistula* 77, 15; México: UNAM, 1951.
[33] V. J. Bourke, *op. cit.*, pp. 56-62.
[34] Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 3-7; Madrid: Aguilar, 1960.

para purificar al alma del apego a lo material y sensible; iii) las virtudes del alma purificada, y iv) las virtudes ejemplares (*paradeigmatikai*), que cualifican al alma para la visión inteligible del Uno.[35] Esta contemplación del Uno es la etapa más elevada de la vida inmaterial, y, por lo mismo, de la virtud y de la perfección; es la verdadera felicidad.

Corolario

Nuestro recorrido por la ética griega nos ha servido para darnos cuenta de que en las principales doctrinas es la razón o *logos* lo que conduce al fin o bien que se propone como felicidad. Ese *logos* es tanto razón como proporción, mesura, orden o armonía, es decir, en definitiva, analogía o *ana-logos*. En efecto, las virtudes que se proponen como instrumentos, que son las que brotaron de los pitagóricos (prudencia o sabiduría, templanza, fortaleza y justicia) tienen una estructura calcada de la analogía, es decir, consisten en el término medio, que efectúa un equilibrio dinámico y muy difícil entre los extremos de las acciones, y que llevan a vivir en armonía con el cosmos, es decir, en un orden de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza racional, esto es, de la razón animada por el bien, la recta razón (*orthos logos*).

Esto es algo que se está recuperando poco a poco en nuestros días, y por ello esta reflexión sobre las doctrinas morales de los filósofos griegos resulta tan aleccionadora para nuestros tiempos. Ha habido diferentes consideraciones de esto en las diferentes épocas. Los griegos iniciaron esta idea e ideal de la virtud; fue recogido por los medievales; sobrevivió a duras penas y casi amortecido en la edad moderna, y en la contemporánea comienza a regresar.

[35] *Ibid.*, V, 5, 7.

Reflexiones sobre la historia de la ética en la Edad Media

Preámbulo

En este capítulo atenderemos a la época patrística, o de los Santos Padres de la Iglesia, que prepara a la Edad Media, y en la cual descuella San Agustín. Luego veremos la Edad Media, en la Alta Edad Media, con autores tales como San Anselmo y Pedro Abelardo; la Edad Media Madura, con Santo Tomás, y la Baja Edad Media, con Guillermo de Ockham. Ellos son los autores principales para lo que nos ocupa, que es la ética. Marcaron las corrientes que destacaron en esa época.

Después de Ockham, que fue el campeón del nominalismo, se gesta la Edad Moderna, tanto en su versión empirista como en su versión racionalista. Pero ya las principales doctrinas medievales tocantes a la ética habían dado su fruto y aun habían llegado a su eclosión y decadencia. Esa Baja Edad Media, con su predominante nominalismo, marca también el paso a la nueva época, esto es, a la modernidad, que toma mucho de esos últimos autores bajomedievales, sobre todo en lo que transmitieron de ellos los escolásticos nominalistas del siglo XVI.

San Agustín

Agustín de Hipona (354-430) es uno de los forjadores de la ética cristiana.[1] No conoce la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles;

[1] G. Armas, *La moral de San Agustín*, Madrid: Difusora del Libro, 1954, pp. 126 ss.

conoce poco de los diálogos platónicos; pero parece haber leído, al menos en parte, las *Enéadas* de Plotino. En ese contexto neoplatónico, para él, la ética trata del soberano bien, al que tienden todos nuestros actos, al que buscamos por sí mismo (no por otra cosa) y cuya posesión nos da la felicidad. Así, la ética agustiniana es un eudemonismo teocéntrico, en el que la felicidad es la posesión de Dios. Es, de manera paradigmática, la moral cristiana.

El fin de los deseos del hombre es la felicidad. Ésta no puede consistir sólo en alguna perfección de la persona, a saber, el conocimiento o la virtud, sino en la unión con Dios, sobre todo después de la muerte. Las cosas corpóreas son buenas, en cuanto obras de Dios,[2] pero el alma, sede del conocimiento y la voluntad, es más perfecta que todas ellas. Las almas reciben de Dios la iluminación, que él da a las que buscan su ayuda. De esa iluminación provienen nuestras primeras nociones de igualdad, orden, prudencia, templanza, fortaleza, justicia y otras. Dios nos ilumina con su ley eterna.[3] Ella es inmutable y universal. Antes de Moisés, era conocida por los hombres de manera connatural, por eso la llama ley natural. A Moisés le fue revelada, y la puso por escrito; es la ley antigua.

Mas, a pesar de que subraya la ley, también subraya la libertad, la buena voluntad y la necesidad de una motivación interior justa. En el contexto del temor de Dios es donde hay que entender su "Ama y haz lo que quieras".[4] El amor que motiva justamente las acciones buenas es la caridad. El amor de caridad es el que va moldeando las virtudes, el que va haciendo virtuoso al hombre, en el ámbito del cristianismo, frente al cual, las virtudes paganas no pasaban de ser "vicios espléndidos", como él mismo decía.

[2] S. Agustín, *De natura boni*, 1; Madrid: BAC, 1947.
[3] S. Agustín, *De ordine*, II, 8, 25; Madrid: BAC, 1946.
[4] S. Agustín, *In epistulam Joannis ad Partos*, 4, 7, 8; Madrid: BAC, 1959.

San Anselmo

Si San Agustín está muy aposentado en la ética de virtudes, San Anselmo de Aosta o de Cantórbery (1033-1109) lo está en la ética de la ley y de la recta intención de adecuar a ella las acciones. El hombre justo o moral recibe su justicia de la intencionalidad moral de realizar la ley en sus actos.[5] Esa intención de actuar conforme a la ley es lo que da al comportamiento humano su carácter de moralmente bueno. La misma voluntad recta es la que se dirige a la ley, la que tiene como intencionalidad propia y definitiva realizar la ley en las circunstancias concretas de la situación o caso.

Así, en sus libros *De voluntate* y *De veritate*, Anselmo pone el acento en la actitud personal del agente moral como determinante del bien o del mal morales. Hasta parece ir más allá de cualquier utilidad e incluso de cualquier consideración de fin último. Es el primer ejemplo de moralista medieval que se aparta del eudemonismo de Platón, Aristóteles y los estoicos. Es decir, no se sitúa en la felicidad o *eudaimonía*, que es plantear una finalidad como extrínseca a la acción moral, sino que coloca la eticidad en la ley y la intención de la voluntad de adecuarse a ella.

Según Anselmo, pues, una persona es justa no tanto por lo que quiere, sino por el motivo por el que lo quiere. La justicia radica en la rectitud de la voluntad, esto es, en la recta intención al hacer algo.[6] Es el tema de la motivación moral, que ya vimos aparecer en Agustín, pero que Anselmo pone en primer lugar. No tanto por el fin al que la acción llega, sino por el origen del que procede, que es la actitud inicial, la inclinación volitiva de la persona. Dada su insistencia en que la libertad es el poder de preservar la rectitud de la voluntad por el bien de la rectitud misma, se antici-

[5] J. Sceets, "Justice in the Moral Thought of St. Anselm", en *The Modern Schoolman*, XXV (1948), pp. 132-139.
[6] S. Agustín, *De vita beata*, c. 12; Madrid: BAC, 1947.

pa a la teoría de Kant de la voluntad pura y buena, de la recta intención.

Abelardo

Pedro Abelardo (1079-1142) continúa en la línea de una ética de la ley y de la buena intención, que hemos visto en Anselmo.[7] En su *Ethica seu liber dictus Scito teipsum*, Abelardo, inspirado por San Anselmo, dice que el pecado consiste en el consentimiento (*consensus*) a lo que es malo. Es decir, lo que es moralmente malo o bueno no es la ejecución del acto, sino la disposición previa en el agente moral. Cuando habla de la intención (*intentio*), la toma como igual al consentimiento. De la intención dependen la bondad o la maldad morales.[8] Pero no es una moral subjetivista; el que la intención sea recta significa que se conforme a la ley divina.

Continúa, pues, en la línea de la ética de la buena intención, como la de San Anselmo, que está asociada a la ley, pues la buena intención quiere seguir la legalidad, esto es, la máxima o regla que supedite nuestra libertad a la conducta necesaria para alcanzar el bien. De esta manera, es, al igual que Anselmo, un anticipo de la moral kantiana de la recta intención y de la aceptación de la ley, del imperativo de comportarse de tal manera que nuestra conducta pueda erigirse en ley modélica para los demás. En este caso, la recta intención se manifiesta por su esfuerzo para coincidir con la ley divina.

En efecto, el pecado o vicio es contravenir una ley de Dios. Y esto se puede hacer ya desde el interior de la conciencia. Por eso Abelardo se centra mucho en la pura intencionalidad de las valoraciones morales. Ya con el consentimiento se puede ir en contra

[7] L. E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, pp. 165 ss.
[8] P. Abelardo, *Ética o conócete a ti mismo*, c. 11; Madrid: Tecnos, 1990.

de alguna ley moral, sobre todo divina. Así, la conciencia, la intención y el consentimiento, aunque son cosas profundamente íntimas del hombre, son las que constituyen el bien o el mal morales. Una acción es buena o mala según la intención que la precede.[9] La acción no es la que cuenta, sino la intencionalidad. Es una ética de la intención, en la que muchos han visto, al igual que en Anselmo, un antecedente de la ética de la buena voluntad o recta intención kantiana.

Santo Tomás de Aquino

En él (1225-1274) se da la plena recuperación de la ética aristotélica, de las virtudes, pero también integra una ética de la ley, como la que venía desarrollándose en San Agustín, San Anselmo y Abelardo. También reúne la ética de la felicidad de Aristóteles con la ética de la justicia de los estoicos. De esta manera, el Aquinate trata de sintetizar el legado antiguo, patrístico y altomedieval hasta su momento.[10]

Parte de que el hombre busca la felicidad. Pero la felicidad tiene una parte objetiva y una parte subjetiva; la objetiva es la realización de la perfección humana, radicada en la vida virtuosa; la subjetiva es la fruición o disfrute de esa meta.[11] La acción humana, única que puede ser moral, es la que tiene conocimiento y voluntad; por eso cuenta mucho la intención de la conciencia. De hecho, la conciencia moral es la norma más inmediata que tenemos, aunque sea subjetiva; se vuelve objetiva por su relación con la ley, que es la norma secundaria o derivada, pero no menos exigente y más perfecta, por ser más cierta y objetiva.

La conciencia puede ser afectada por la ignorancia, y la libertad por la violencia, ambas por la enfermedad o la pasión. Pero

[9] *Ibid.*, c. 12.
[10] É. Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Aguilar, 1944, pp. 204 ss. Ese libro es un excelente resumen de la doctrina moral del Aquinate.
[11] Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 4, c.; Madrid: BAC, 1955.

todas esas cosas no invalidan el acto moral, a veces solamente lo atenúan. Por eso la formación de la conciencia y la libertad son esenciales para obtener un sujeto moral apto. La acción moral es la que está dotada de conocimiento y de voluntad, esto es, de libertad, única que puede ser responsable, a saber, meritoria moralmente. De ahí que la acción que trata de conseguir el fin-bien propuesto (la felicidad, a través de la perfección) es moralmente buena; la que aparta o desvía de ese fin, moralmente mala.

La consecución del fin es la consecución de bien. Se dijo que el fin del hombre es la felicidad, y que ésta se da en la perfección, que es la vida virtuosa. Tal es el bien individual del hombre y su inserción en el bien común: la vida conforme a la virtud. Por eso tiene que adquirir ciertas virtudes.[12] Al igual que Aristóteles, propone cuatro virtudes cardinales o principales: la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. La prudencia es la que inclina a buscar el bien, sobre todo en el caso particular; la templanza es la que inclina a buscar ese bien en uno mismo y en relación a los demás; la fortaleza es la que da continuidad a esa búsqueda del bien, tanto individual como colectivo; y la justicia es la que lo hace real en la vida social, ya que inclina a dar a cada quien lo que le corresponde o lo que se le debe, ya sea en las transacciones particulares (justicia conmutativa), ya sea en la circulación de los bienes, sobre todo los comunes (justicia distributiva), ya sea en la impartición de la legalidad (justicia legal).

Por eso se necesita la ley, la cual es un ordenamiento práctico que busca el bien de la comunidad y es establecido por quien tiene la autoridad competente.[13] Santo Tomás habla de cuatro tipos principales de ley: 1) la ley eterna, que son los mismos principios que Dios tiene en su sabiduría infinita; 2) la ley natural, que es la manifestación de esos principios de la sabiduría divina en la creación o naturaleza; y la ley positiva, que se divide en dos: 3) ley

[12] *Ibid.*, I-II, q. 55, a. 1, c.
[13] *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 3, c.

positiva divina, que son los mandamientos positivos de Dios, como los de las leyes del antiguo testamento y las del nuevo testamento, y 4) ley positiva humana, como son las leyes que encontramos en los códigos de los distintos pueblos. Según el Aquinate, las leyes positivas humanas deben ser acordes con la ley natural, de otro modo se vuelven leyes injustas, y una ley injusta no es ley, se autodestruye como ley y no debe ser obedecida (a menos que lleve a una situación peor que la de su propia injusticia). Por eso permite el tiranicidio, pero lo supedita a ciertas condiciones por las que se evite ir a un mal mayor.

La vida de las virtudes es la vida según la ley justa, lo cual no es otra cosa que seguir la recta razón (de ahí que Tomás defina el pecado como ir en contra de la razón). Todo lo que conduzca al bien moral es virtud y todo lo que aparte de él es una mal moral; es pecado y vicio.[14] Pero la virtud es, al igual que para Aristóteles, colocarse en la razón o proporción, esto es, en el equilibrio de las pasiones y de la razón. Esa proporción es lo que desde los antiguos se llamaba "analogía", la capacidad de encontrar el justo medio, el equilibrio dinámico, a veces movedizo, que lleva al bien. Esa proporción, equilibrio o armonía de la analogía es lo que se ejerce en la prudencia, por eso es la llave de las virtudes; ella inclina a buscar el justo medio; pero también se encuentra en la templanza, porque es la vida equilibrada en la que no se daña ni a uno mismo ni a los demás; y también es la fortaleza, ya que ella sostiene ese intento, sin rigidez y de manera humana; y, finalmente, también está en la justicia, ya que ella es la búsqueda del bien común que es proporcional a todos, esto es, en el que se salvaguarda la proporción que se debe a cada quien según lo que se intercambia (justicia conmutativa), según sus necesidades, deseos y méritos (justicia distributiva) y según lo que es proporcional a la ley y al caso (justicia legal).

Según Santo Tomás, la realización de la justicia es la realización del bien común intrínseco de la sociedad. El hombre, al rea-

[14] *Ibid.*, I-II, q. 64, aa. 1 y 2.

lizar la justicia y el bien común, reproduce el orden del universo, que Dios trazó como una ley eterna que se plasma en la ley natural, la cual se realiza en la ley positiva justa, y perfecciona al hombre, al ser una vida moral la que desarrolla. De esa consecución de la perfección, en la vida virtuosa, resulta la felicidad en el ser humano. Es el dinamismo por el cual el hombre adquiere su realización; lo hace por la virtud, la ley sólo sirve de guía y de invitación. Hay, pues, una dinámica muy especial entre la ley y la virtud; en efecto, la ley es más que nada un cauce formal para desarrollar la virtud, la cual es la que de hecho da contenido o materia a la vida moral; por eso la ley y la virtud no están reñidas, sino que se complementan.

Lo que me interesa destacar de esto es que, al igual que en el caso de Platón, Aristóteles y de los estoicos, la ética está aquí basada en la analogía, proporción, equilibrio o armonía; pero no siempre estuvo basada así. Vemos que en algunos casos se privilegia la atención a la virtud, como en el de Agustín. En otros, se privilegia la atención a la ley, como en el de Anselmo y Abelardo. Pero en el caso de Tomás hay un intento de equilibrar la atención a la ley y la atención a la virtud. Cosa que va a perderse, pues en el caso de los nominalistas veremos que predomina otra vez la fuerza de la ley.

Duns Escoto

Contrapuesta en algunos puntos a la escuela dominicana, cuyo escolarca fue Tomás, estuvo la escuela franciscana, cuyo principal representante llegó a ser Juan Duns Escoto (muerto en 1308). En la doctrina de los franciscanos, así como los dominicos daban prioridad en el hombre y en Dios a la inteligencia, se dio la primacía a la voluntad. Esto produjo diferencias nada despreciables, que marcarán el sesgo de la historia de la moral.

Para Duns Escoto, ya que la voluntad es más importante que la inteligencia, incluso en Dios, su principal atributo es la omnipo-

tencia, más que su omnisapiencia. De esta manera, la ley natural y la ley divina positiva son así porque Él ha querido que así fueran, pero podrían ser de otra manera, al menos en muchos de sus aspectos. Por ejemplo, de los diez preceptos del decálogo, quitando los tres primeros (los referidos a Él: amarlo sobre todas las cosas, no tomar su nombre en vano y santificar las fiestas), Él puede cambiar los siete restantes (honrar a los padres, no matar, no fornicar, no hurtar, no mentir, no desear la mujer ajena ni codiciar las cosas de otro), y para mostrar que así lo ha hecho en la historia, citaba pasajes de la Biblia en los que, por ejemplo, a David se le ordena matar; a Oseas, fornicar; y otros por el estilo.

Con eso se ve que si la ley natural y la ley divina son así, es porque a Dios así le ha parecido conveniente (el argumento por la conveniencia era típico de Escoto). Y, dado que así le ha parecido, por su voluntad, como legislador supremo, tienen vigencia. Y también a semejanza de ellas tiene que ser la ley positiva humana, esto es, tiene que respetar el orden creado y dispuesto por Dios porque así lo quiso Él, pero dependiendo totalmente de su voluntad. Lo cual parece mostrar en Dios una monarquía absolutista, casi despótica o tiránica, como después de Escoto dará la impresión en Ockham, y llevará al concepto de monarca absoluto que se detecta en Suárez y en los primeros modernos, herederos del nominalismo, como en Hobbes resulta muy claro.

Ockham y el nominalismo

La valoración escotista de la voluntad sobre el intelecto repercutirá en Guillermo de Ockham (1290-1349), ya que, aun cuando lo critica en otras cosas, en éstas lo sigue y aun lleva a sus últimas consecuencias la doctrina. De hecho, él mismo y sus seguidores nominalistas, a veces más extremos, preparan la modernidad. En efecto, el nominalismo es una corriente que deja de lado el interés por las esencias universales, y se centra en lo individual y concreto. Así, a causa de su desinterés por los temas metafísicos,

los nominalistas desarrollaron mucho la lógica formal. Pero también impulsaron notablemente la ciencia empírica, pues les interesaba lo concreto e individual, tal como se da en la naturaleza. De esta manera fueron los antecesores de la modernidad, tanto en la línea racionalista como en la empirista.

Ockham tiene, pues, una concepción voluntarista del hombre, esto es, da predominio a la voluntad sobre el intelecto o razón.[15] La misma alma humana llega casi a identificarse con la voluntad, que es la más perfecta de las facultades; es lo más central de todo el hombre. También en su concepción de Dios hacía predominar, como más perfecta, la voluntad sobre la inteligencia, al igual que en el hombre.[16] De este modo, la ley de Dios, más que brotar de su sabiduría u omnisapiencia, brota de su voluntad u omnipotencia, y por ello adquiere validez y vigencia. A pesar de su nominalismo y, por lo mismo, antiesencialismo, Ockham habla de la naturaleza humana; pero ella es como es porque Dios así la ha querido, pudiendo cambiarla si quisiera. De acuerdo con ello, la naturaleza humana tiene sólo un valor relativo al Creador, no absoluto por su propio ser y contenido. Como resultado de ello, no hay cosas buenas o malas de suyo, sino dependiendo de Dios, que es el supremo legislador. Así desaparece la ley natural como principio del actuar moral que puede conocerse a través del estudio de la naturaleza humana, porque Dios la puede cambiar. (Esto es un antecedente de la prohibición de Hume del paso de la descripción a la valoración, o del ser al deber ser, lo que se llamó después la falacia naturalista).

Así, a diferencia de Tomás, para quien en la ética predominaba la razón, para Guillermo de Ockham predomina la voluntad. También a diferencia del Aquinate, para quien la finalidad de la acción moral era la felicidad, Ockham rechaza el eudemonismo:

[15] L. Vereecke, *Da Guilielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Milano: Edizioni Paoline, 1990, pp. 170 ss.

[16] G. de Ockham, *In II Sententiarum*, 19; St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1981.

lo único que llena al hombre es cumplir la ley de Dios, y, en ese sentido, el acto moral depende de la voluntad de cumplir esa ley.[17] Por eso, según el primero, el orden moral surgía de la inteligencia divina, y fue tildado de racionalista. En cambio, en el segundo el orden moral surgía de la voluntad divina, de Dios como legislador, y se consolidó el voluntarismo. Esto se veía, por ejemplo, en la ley natural, la cual para Tomás tenía validez incluso por sí misma, por ser conforme a la razón; mas, para Ockham, tenía validez porque Dios la había decretado así, pudiendo ser cambiada por él o incluso haber sido diferente si él así lo hubiera querido.

Esto hace que vuelva a predominar la ética de la ley. Pero no tanto la ley natural, ya que, en cuanto algo cuasi-metafísico y demasiado abstracto, era vista con recelo o relativizada a la circunstancia actual, sino la ley positiva. En el caso de la ley positiva divina, era supeditada a su voluntad, relativizada a ella. Y, en el caso de la ley positiva humana, también dependía de la voluntad del legislador, que podía ser el mismo monarca, lo cual preparó el absolutismo monárquico como el que vemos en los empiristas, sobre todo en Hobbes. En Ockham se observa una situación un tanto curiosa: es univocista en cuanto a la ley, ya que proviene de la voluntad de Dios como legislador, de la cual obtiene vigor, no de la misma esencia de las cosas (como se vio en la propia ley natural); pero, tal vez por eso mismo, es equivocista, por cuanto la ley natural no responde a una naturaleza humana invariable, sino que es así simplemente porque Dios lo decidió así, pero puede cambiarla en cualquier momento. Con ello los actos virtuosos, que llenan la moralidad, dependen de la voluntad de Dios y de la circunstancia que así lo pide, con un extraño relativismo, producto del anti-esencialismo empirista y hasta anti-metafísico de los escolásticos nominalistas. Todo depende de la autoridad de Dios, legislador que avala su ley moral; pero la ley

[17] G. de Ockham, *Quodlibeta, III*, q. 13; St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980.

no es producto inmutable de una inteligencia omnisapiente, sino de una voluntad omnipotente, de una voluntad de poderío que se impone, como lo harán los monarcas absolutistas de la modernidad.

Siglo XVI

Como se ha visto, la moral ockhamista es autoritaria. Todo se basa en la autoridad del legislador divino, como, en la tierra, sobre la autoridad absoluta del monarca. Dios podría, si quisiera, incluso cambiar los mandamientos de la ley divina, aunque no lo hará. Con esto la verdadera ley es la positiva, a la cual se reduce en definitiva la ley natural; la obligación moral es contingente, porque los principios y preceptos éticos pueden cambiar; asimismo, esto llega a insinuar que la ley es relativa. El autoritarismo es un caso curioso en el que el absolutismo abre las puertas al relativismo. El exceso de univocismo da cabida a un equivocismo muy fuerte.

Pero el nominalismo ockhamista, que fue seguido en diversos grados, influyó mucho sobre los posteriores, incluso sobre los tomistas. Ejemplos de ello son Francisco de Vitoria (1482-1546), el gran profesor de Salamanca, precursor del derecho internacional. Él estudió en París con maestros nominalistas y pasó muchas de sus tesis al tomismo que desarrollaba. Lo mismo sucedió con Domingo de Soto, otro profesor salmantino, que, igualmente, había aprendido en París doctrinas nominalistas. A ambos los tomaron mucho en cuenta los teóricos de la conquista americana, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz.

En ellos se ve el influjo nominalista con el predominio de la ley sobre las virtudes, que era sostenido por los ockhamistas. Por ejemplo, Pedro de Alliaco, uno de los seguidores de Ockham, aunque muy libre, sostenía que la ley natural sólo tenía validez porque Dios así la mandaba, dependiendo de su voluntad, no de su inteligencia. Y con ello resaltaba la idea de la validez de la ley

natural no porque fuera conforme a la razón, sino por el legislador que la emitía. Con ello reforzaba el voluntarismo. Este autor influyó mucho en Francisco Suárez (1548-1617), en el paso del renacimiento al barroco, en las puertas de la modernidad, y fue el que transmitió las enseñanzas escolásticas a la mayoría de los modernos.

Suárez, enclave entre el medioevo y la modernidad, tiene influjos renacentistas, como la atención al hombre. Por eso privilegia la libertad, y le da más realce del que le dio Santo Tomás. También es influencia del voluntarismo de Escoto y Ockham, de los que tomó mucho. Se ve en su insistencia en Dios como legislador, el cual da validez a la misma ley natural no porque la realidad sea así, sino porque Él así lo ha dispuesto. Es la misma idea ockhamista —que le llega a través de Pedro de Alliaco— de que Dios legisla, desde su voluntad y con su omnipotencia, la ley natural y no sólo su ley divina positiva. Pero Suárez supera a Ockham en que el acto de la voluntad del legislador supone la deliberación, que es racional y rige a la voluntad.[18] Escapa, así, al voluntarismo estricto.

Corolario

Vemos, en la Edad Media en todas sus fases, una oscilación entre las éticas de la ley, que tienden al univocismo, y las éticas de la virtud, que tienden al equivocismo, porque dan excesivo predominio al sentimiento sobre la razón o el intelecto. Esto último se ve en San Agustín, que opta por la virtud regida por el amor. En cambio, el predominio de la ley lo muestran tanto San Anselmo como Pedro Abelardo, a pesar de tener supuestos ontológicos tan distintos. Y el equilibrio analógico entre ese univocismo y ese equivocismo éticos se encuentra en Santo Tomás de Aquino, quien procura dar cabida tanto a la virtud como a la ley, pues la

[18] F. Suárez, *De legibus*, I, 5, 8-22; Madrid: CSIC, 1971.

primera es orientada por la segunda, y esta última es una plasmación de la razón. Pero este equilibrio analógico se pierde, y con Ockham se vuelve a la ley, debido al univocismo que resulta de su nominalismo, el cual, por su rechazo de la metafísica, tiende al logicismo (precursor del racionalismo) y, por su hincapié en lo individual y concreto, se inclina al cientificismo (precursor del empirismo).

Esto nos hace ver que la proclividad a la ley nos conduce al legalismo, que es el univocismo en moral, el dominio de la ley o los principios que se hacen imperativos; en cambio, el privilegiar demasiado las virtudes, dado que tienen un componente no racional o no consciente, corre el peligro de llevar al equivocismo, en el que no se sabe bien a bien cómo se forman las virtudes, y su adquisición queda supeditada en exceso a la intuición, la imaginación y aun al solo sentimiento o al voluntarismo desmedido. Por eso es necesaria una síntesis analógica, en la que se concuerden la ley y las virtudes. Ciertamente la cabida que se dará en ella a las leyes o principios será moderada: pocas leyes y bien claras; mientras que el predominio se concederá a la formación de virtudes, que sigue más el ejemplo, modelo o paradigma, y tiene su parte inconsciente y hasta no racional, pero ajustada a esa parte racional y consciente que es dada por el señalamiento de la ley, aunque sea moderado. De esta manera se da un acuerdo entre ambas corrientes, igualmente importantes para la estructuración de la vida moral o ética.

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA ÉTICA EN LA EDAD MODERNA

Preámbulo

En la modernidad, pues, tenemos dos vertientes principales, la empirista y la racionalista. En cuanto a la ética, en la corriente racionalista descuella Benito o Baruc Spinoza, así como también lo hace Blas Pascal, más moderado, y que se nos presenta como una especie de superación de los extremos formados por los escépticos y los dogmáticos, que son los mismos racionalistas. Luego viene Hume, destacado representante de la ética empirista, y, finalmente, Kant, que también puede ser visto como cierta superación del empirismo y del racionalismo en su trascendentalismo.

En estos autores, que son los más representativos de la ética moderna, porque otros pertenecen más bien a la historia de la filosofía política (como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, etc.), aunque hayan influido mucho en las ideas morales, vemos varias de las tesis que desembocarán en la Edad Contemporánea. El racionalismo, el sentimentalismo, el formalismo, etc., son cosas que todavía se plantean en la actualidad, y para cuyo esclarecimiento nos sirven mucho los pensadores modernos.

El escepticismo: Montaigne

Michel de Montaigne se distinguió por sus posturas escépticas, tanto en teoría del conocimiento como en ética. Toma inicio en los estoicos, pero termina en los escépticos, aunque no sigue pro-

piamente ninguna de las dos corrientes. Trata de equilibrarlas señalando que es preferible seguir la naturaleza, con toda paz y tranquilidad. Los hombres no están de acuerdo en nada, reina un desacuerdo tan grande que nos inclina a desconfiar de que algo se pueda conocer con certeza. Los sentidos engañan, representan vagamente la realidad, y no es posible llevar un control de ellos; pues, si usamos un instrumento para validar lo que dice alguno de nuestros sentidos, tenemos que validar ese instrumento con otro y así hasta el infinito. Lo mismo sucede con la razón, cuyos argumentos también se van en una cadena sin fin; efectivamente, una opinión es apoyada en un argumento, y éste necesita otro, y éste otro y así indefinidamente.

En ética sucede algo muy semejante, ya que las costumbres y las leyes morales cambian según la época, el país o las circunstancias.[1] Incluso en la religión ve lo mismo; pues cada una es buena para su país. En todo caso, es deseable una religión universal para evitar las frecuentes guerras religiosas, pero nada más. Todo esto lo empuja a un escepticismo semejante al de Pirrón; según este escepticismo pirrónico, hay que suspender el juicio, ni siquiera hay que dudar. En ética se muestra en un relativismo muy grande, como el que hemos visto que sostiene.

El racionalismo: Spinoza

De entre los racionalistas, el más interesado en la ética fue Benito o Baruc de Spinoza (1632-1677).[2] Descartes le dedicó poco espacio de sus reflexiones, más interesado, como estaba, en el método y en la metafísica. Leibniz también estuvo más centrado en la lógica y en la metafísica. En cambio, Spinoza dedicó mucho esfuerzo a la filosofía moral, según se ve por su obra específica-

[1] M. de Montaigne, *Ensayos*, lib. I, cc. 22 y 40; Buenos Aires: El Ateneo, 1948.
[2] R. A. Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow: Maclehose, 1903, pp. 120 ss.; S. Hampshire, *Spinoza*, Madrid: Alianza, 1982, pp. 88 ss.

mente dedicada a ello: la *Ethica more geometrico demonstrata*, así como algunos aspectos de su *Tractatus theologico-politicus*. Ya en el título de su ética se ve el ideal o modelo racionalista de construir la ética con una demostración apodíctica, como la de la axiomática propia de la geometría.

La ética de Spinoza tiene como eje la obligación, la ley. Las leyes humanas no se distinguen de las divinas, pues no hay distinción precisa entre lo divino y lo humano. En su robusto racionalismo, todo está comandado por la razón, que capta lo necesario, y nada deja a la contingencia.[3] Es el reino de la necesidad. La libertad consiste en aceptar lo inevitable, en adherirse a ese destino divino que nos conduce inexorablemente, lo cual es casi como decir que no hay libertad real. Según ese determinismo racionalista, se tiene una idea del hombre como movido por un *conatus* o impulso de logicidad, donde el silogismo práctico parece confundirse con el teórico. Se le pretende adjudicar la fuerza inferencial de este último, pero la experiencia lo desdice y nos hace ver que muchas veces desobedecemos al silogismo práctico, que nos muestra los medios que son convenientes al fin del hombre, sobre todo en la línea de la virtud.

Sin embargo, este ideal de lógica deductiva férrea, *more geometrico*, esto es, con la fuerza de una axiomática, muestra un ser humano con la obcecación de una máquina, más fuerte que el reloj de Leibniz. La única salida es el amor intelectual, pero queda cojo en el planteamiento spinoziano. Es un ámbito de univocidad, de pleno racionalismo, que no deja nada al azar, todo está sujeto a su destino. Y, prácticamente, actuar éticamente en seguir los dictados de la razón deductiva. No hay aquí el juego más dinámico y dúctil del silogismo práctico y de la *phrónesis* para llegar a la acción virtuosa, no hay aquí el recurso a la búsqueda de equilibrio y ponderación que da la deliberación y el "tanteo". Se ha perdido el uso de la proporción, del equilibrio y

[3] B. de Spinoza, *Ethica*, 4, scholion post propos. 18; México: UNAM, 1977.

la equidad. Y se buscan, antes bien, reglas y leyes universales con una normatividad genérica y directa, como en una axiomática geométrica, con un espíritu muy unívoco.

Hay un dejo de legalismo, pues, de demasiada legalidad, en esta ética. Se desea claridad y distinción para las acciones. Las opciones son pocas, o casi ninguna, pues el que no acepte el destino necesario está manifestándose como no racional. La ética no es prudencial, como aplicación de lo general a lo particular de manera proporcional, equilibrada, como sabiduría de lo concreto, sino como ciencia general de lo correcto, de lo moralmente bueno, como si se tratara de una disciplina matemática, *more geometrico demonstrata*. Esto nos suena demasiado unívoco, pues es, en el fondo, querer reducir a lo riguroso aquello que se da en el ámbito de lo vivo, y es, por eso mismo, irreductible.

Pascal

En Blas Pascal encontramos un intento de recuperar la noción de analogía. De hecho, como lo ha mostrado Philibert Secretan, fue uno de los que usaron la analogicidad en su filosofar.[4] Pascal coloca dos polos de oscilación en el conocimiento, que son el espíritu geométrico y el espíritu de fineza.[5] Sabemos que el primero tiende a la univocidad, al igual que el segundo a la equivocidad; pero la "dialéctica" con la que los trata Pascal hace que alcancen un equilibrio proporcional que lo coloca en la analogía. Por eso hablaba de razones de la razón y de "las otras razones", esto es, las razones del corazón. Por eso también trataba de conjuntar la retórica y la matemática,[6] en camino a la metafísica.

[4] Ph. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal - Edith Stein - Blondel*, México: Número especial de Analogía, n. 3, 1998, pp. 25-48.

[5] B. Pascal, *Pensées*, ed. V. Giraud (que sigue la ed. de L. Brunschvicg), Paris: Bloud, 1908, I, 2.

[6] B. Pascal, "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", introd. y trad. de M. Beuchot, en *Tetraktys* (UIA, Depto. de Matemáticas), n. 3 (1987), pp. 9 ss.

Pues bien, así como en los *Pensamientos* tiene muchos contenidos éticos, más todavía los hay en el *Discurso sobre las pasiones del amor*, que se le atribuye, y que la crítica ha apoyado como suyo o, por lo menos, de inspiración pascaliana indudable. Ciertamente habla de las virtudes, pero las asocia a la ley, principalmente a la ley divina. Allí, Pascal señala una condición mala del ser humano: su infelicidad casi connatural lo inclina a buscar la diversión y el entretenimiento.

Se busca, pues, la auténtica virtud, que es la que configura la ética, en relación con la ley de Dios; pero, "el Dios de esta moral es el Dios viviente, conocido en y por nuestra miseria, y no el Dios geométrico de la moral y del dogmatismo cartesiano, ni el Dios ausente y negado de la ética desesperada de los pirronianos".[7] Pascal hace un uso dialéctico y analógico de estos extremos, pues utiliza el escepticismo de los pirrónicos de su tiempo (Montaigne), que es equivocista, para combatir la certeza pretenciosa de los dogmáticos racionalistas (Spinoza), que es univocista.

El ser humano busca la felicidad. Pero no está fuera de él, como la buscan los epicúreos, ni dentro de él, como la buscan los estoicos; está fuera y dentro de él a la vez: es el amor o caridad, que nos lleva a lo más íntimo y nos saca a los demás. "Desde la cumbre de la fe, no entre las ataduras y las leyes mortales de la sociedad humana, basada en la imaginación engañadora y en la concupiscencia, nos amamos y ya no nos odiamos a nosotros mismos: amamos a los otros hombres y no nos alejamos de ellos".[8] Se practica la virtud, pues, tal como se concretiza en la ley, que es el

[7] M. F. Sciacca, *Pascal*, Barcelona: Luis Miracle, 1955, p. 211. Representante de los pirronianos fue el escéptico Montaigne; acerca de la utilización de este autor por parte de Pascal, nos explica F. Mauriac, *El pensamiento vivo de Pascal*, Buenos Aires: Losada, 1940, pp. 28-29: "Este jansenista [Pascal] es hijo de Montaigne. Montaigne fue su verdadero maestro, y no Jansenio, que no le enseñó a conocer el corazón humano. Verdad es que Pascal escribió: 'No es en Montaigne, sino en mí donde yo encuentro todo lo que veo'. Pero Montaigne le ha servido de hito".

[8] M. F. Sciacca, *op. cit.*, p. 214.

depósito de la experiencia humana, y además sancionada por Dios; de esta manera, Pascal vuelve a equilibrar el régimen de la ley y el de la virtud en la ética.[9]

El empirismo: Hume

Con David Hume (1711-1776) se percibe en la ética el equivocismo, ya que dice que los juicios morales no se basan en la razón, sino en el sentimiento. La razón no mueve a actuar y, en cambio, los sentimientos sí lo hacen.[10] La razón podrá intervenir para aclarar si algo es bueno o malo, conseguible de esta manera o la otra, pero solamente para que el sentimiento nos mueva a hacerlo o no. En este sentido, la razón está al servicio del sentimiento en el ámbito de la moral.[11] Son los sentimientos de utilidad y de simpatía los que nos mueven a obrar, y por eso son las fuentes de la moralidad.

Estamos inclinados al bien individual, pero eso mismo nos lleva al bien común, porque si no se prohíbe robar, perderemos nuestras propiedades, etc. De eso llega a surgir una especie de simpatía más amplia: "Parece que una tendencia al bien público y a la promoción de la paz, la armonía y el orden en la sociedad siempre nos coloca —al afectar los principios benevolentes de nuestra disposición— del lado de las virtudes sociales".[12] Nótese cómo acude a la ética de virtudes, que tiende a la equivocidad; y, al supeditarlas al sentimiento y no a la razón, las hunde más en ese equivocismo.

Por otra parte, Hume es célebre por su acusación de lo que después se llamará falacia naturalista a todas las éticas conocidas.

[9] Tal se ve en la discusión que hace para equilibrar la casuística con la ley moral general. A. Valensin, "Pascal y la casuística", en el mismo, *Lecciones sobre Pascal*, Madrid: Taurus, 1963, pp. 63-82.

[10] A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Buenos Aires: Paidós, 1970, pp. 167-172.

[11] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, 3, 3; Madrid: Editora Nacional, 1977.

[12] D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, V, 2; Buenos Aires: Losada, 1945.

Ésta consiste en señalar que todas ellas pasan de una descripción del ser humano a lo que éste debe hacer, por lo tanto pasan del *ser* al *deber ser*, lo cual es un paso inválido: "En todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora siempre he observado que el autor procede por algún tiempo según la forma ordinaria de razonar y establece la existencia de Dios o hace observaciones sobre los asuntos humanos. Pero de repente me sorprendo al ver que en lugar de *es* y *no es*, las cópulas usuales de las proposiciones, no doy con ninguna proposición que no esté conectada con un *debes* o *no debes*. Este cambio es imperceptible; pero tiene, sin embargo, consecuencias extremas. Como este *debes* o *no debes* expresa una nueva relación o afirmación es necesario que sea observado y explicado, y que al mismo tiempo se ofrezca una razón para lo que parece totalmente inconcebible, es decir, cómo esta nueva relación puede deducirse de otras que son completamente distintas de ella".[13]

Ya al tratar de usar la inteligencia o la razón, en lugar de los sentimientos, para construir una ética, se está incurriendo en ese paso indebido del ser al deber ser. Hume acepta que hay una naturaleza humana, que es la misma a pesar de que haya usos y costumbres diferentes. Y añade que la naturaleza humana y las costumbres culturales son las bases de la moral, con lo cual está cometiendo el paso que prohíbe (del ser al deber ser). Tanto la naturaleza como la cultura se compaginan no por la razón, sino por un instinto práctico, que hace distinguir el bien y el mal. Pero no hay acciones buenas o malas intrínsecamente, sino de acuerdo a la utilidad y al placer que reportan a los individuos. Con todo, no se queda Hume en el bien individual, sino que insta a conseguir el bien común, movidos por un sentimiento de simpatía hacia los demás.

Pero, en efecto, resulta inevitable pasar del ser al deber ser en la ética, a pesar de la prohibición humeana (que algunos autores,

[13] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, 1; ed. cit.

como MacIntyre, señalan que él mismo violó). Es necesario tener una descripción del hombre, o una antropología filosófica, para poder saber qué se le puede ordenar, qué le compete cumplir, ya que la ética vendrá a ser el camino para realizar su propia esencia y llegar a ser lo que puede ser. Nunca se le ha de exigir lo que no puede, y muchas éticas, por no tener cuidado a la hora de estudiar al hombre, le dan reglas incumplibles, por ser de una ética inhumana, no para hombres sino para robots o máquinas. En Hume tenemos la formación de virtudes, pero dependiente de los sentimientos, concretamente de los de utilidad y de simpatía, con lo cual parece haber colocado a la ética en una equivocidad muy grande.

Kant

La preocupación más fuerte de Emmanuel Kant (1724-1804) fue la ley moral o imperativo categórico.[14] Él mismo dijo que dos cosas eran las que más le apasionaban: "El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí".[15] Por eso lo que más le interesa establecer es la existencia de una ley moral para el hombre. Los lugares principales en los que desarrolla su ética son la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Metafísica de las costumbres* (1797).

Según la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la ética se basa en un dato primitivo: el deber. Nuestra conciencia nos proclama que hay un deber, una ley que ordena lo que debe de ser, independientemente de lo que ha sido, es o será. Este dato de razón está por encima de cualquier hecho empírico. El mandato de esta ley es categórico, es un imperativo categórico.

[14] H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, New York – Evanston: Harper and Row, 1967 (reimpr.), pp. 129 ss.
[15] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, conclusión; México: UAM – M. Á. Porrúa, 2001.

Pero el bien moral no depende de la conformidad de nuestras acciones con un bien supremo; ésta ha sido la manera que han seguido los moralistas antes de Kant; allí la ética depende de un objeto, de su materia. Para Kant, la ética depende de la forma, del imperativo considerado en sí mismo, independientemente de cualquier bien, de cualquier contenido. De esta manera, la ética de Kant es formal, sin contenido material (valorativo o teleológico), sin ningún apoyo en lo empírico, sino solamente en lo racional y *a priori*. Tal es la autonomía de la moral, depender sólo del deber; depender de otra cosa sería sujetarla a una heteronomía. Por ejemplo, hacer que la ética busque la felicidad, el placer o la utilidad es buscar algo que no es ella misma, con lo cual deja de ser autónoma y se vuelve heterónoma. Así, el deber es un absoluto, no depende de ningún bien que sea su fundamento; eso sería hacerlo un imperativo hipotético, relativo ("Haz esto *si* quieres alcanzar este bien o ideal"), y tiene que ser categórico, absoluto. Una acción no es obligatoria porque es buena, es buena porque es obligatoria. El imperativo es una regla práctica que hace necesaria una acción que de suyo sería contingente; y, si es categórico, la hace obligatoria de modo absoluto (apodíctico-práctico): "La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase *imperativo*".[16]

La condición para la moralidad es la buena voluntad o intención recta. Ella es la que hace morales los actos. Nos mueve a cumplir un imperativo categórico no para obtener una ventaja, sino sólo para cumplir la ley. Es una revolución copernicana en moral: no depende de los resultados de la acción, ni siquiera de que se apegue al deber, sino que lo cumple también por deber. Esto último es actuar con buena voluntad y recta intención. Es obedecer la ley porque se ama la ley. Por eso la moralidad no de-

[16] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II; Buenos Aires - México: Espasa-Calpe, 1946.

pende de los buenos sentimientos, que la harían interesada. El único sentimiento que cabe frente a la ley es el de respeto. Es un sentimiento agradable por hacer lo que se debe. La buena voluntad está del lado de la razón, pues para Kant la voluntad no es otra cosa que la misma razón práctica; y, si es buena, se hace moral. Asimismo, la buena voluntad es autónoma, ella es su propio y único fin, es un fin en sí misma. No se impone la ley moral desde fuera, ni siquiera por un Dios, ya que se la obedecería por miedo, amor o interés, y ninguno de esos sentimientos es una motivación moral; sería una ética heterónoma y no autónoma. La buena voluntad es razonable y libre; no depende ni de sus resultados; aunque sus esfuerzos no llegaran a nada, "sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor".[17]

La ley moral adquiere diversas formulaciones. Kant le da cuatro principales:[18] 1.– "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal". Es la fórmula de la ley universal. Alude a la universalización de una acción, la cual es el criterio para identificar una acción como conforme al ideal de la ley. 2.– "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza". Es la fórmula de la ley natural, derivada de la anterior. 3.– "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". Es decir, la persona humana, razonable y libre, es el fin de la ley, nunca un medio. Cuando se usa como un medio, el hombre que lo hace se degrada. Es el respeto absoluto por la persona, que es el fundamento del deber y del derecho, y se deriva de las dos fórmulas anteriores. 4.– "Obra como si fueras legislador al mismo tiempo que

[17] *Ibid.*, I.
[18] *Ibid.*, II.

súbdito en la república de las voluntades libres y razonables". Se sigue de la anterior, porque si las voluntades se tomaran a sí mismas como fines, formarían un "reino de los fines", en el que todos actuarían responsablemente. 5.– "Obra exteriormente de tal manera que tu libertad pueda ser acorde con la libertad de cada uno, siguiendo una ley general de libertad para todos". Se sigue de las anteriores reglas y constituye el principio moral que funda y regula el derecho.

Como se puede apreciar, Kant centra su ética en el deber moral.[19] De todos modos, Kant postula la existencia, en el hombre, de la libertad, que es la que posibilita el sentido al imperativo categórico y que se pueda cumplir. Asimismo, dice que hay un progreso moral, según el cual el hombre avanza en perfección ética.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant señala las condiciones de la vida moral, a saber: la libertad, la inmortalidad y Dios. En efecto, sólo si el hombre es libre, puede haber acción moral; sólo se comportará moralmente si es premiado o castigado en otra vida, y eso exige la existencia de un alma inmortal y la existencia de un Dios que, como juez, juzgará las acciones humanas como buenas o malas moralmente, premiándolo o castigándolo. Todo eso es postulado por la razón práctica, y no por la razón teórica o metafísica.[20] A la parte analítica de la razón práctica pertenece buscar esos presupuestos del actuar, que señala como causa libre y obligación; a la dialéctica corresponde ponderar el valor objetivo de los mismos, y les atribuye un valor solamente subjetivo.

La *Metafísica de las costumbres* está dividida en dos partes: unos Elementos metafísicos de la justicia y unos Elementos metafísicos de la virtud. La primera parte es una filosofía del derecho, ocupada con la autoridad del legislador, las leyes justas e

[19] *Ibid.*, III.
[20] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, II, ii, 6; ed. cit.

injustas, y el deber con respecto a ellas. La segunda parte habla de los deberes relacionados con la virtud, esto es, con la moral propiamente dicha. En la moral no se necesita una ley exterior, como en el derecho, sino una ley interior. Como se ve, es la ley, el deber y la obligación las que mandan al hombre, que es libre. Esto es, la carga recae en la ley, y no en las virtudes. Éstas adquieren un papel secundario, para apoyar el deber y la ley; por eso la libertad pertenece al hombre fenoménico o aparente, pero no sabemos si al hombre nouménico, o en su esencia misma, pues su esencia nos es incognoscible.

Esta base tan fuerte que tiene en la ley rigidiza mucho la doctrina moral de Kant. Frente a la tendencia al equivocismo ético de Hume, que se basaba en el sentimiento, Kant se atrinchera en una tendencia muy marcada al univocismo ético, basado en la razón (la buena voluntad libre) y en el sentimiento de respeto por la ley. No hay propiamente un estatuto analógico en su ética, que haga oscilar las fuerzas polarizadas, sino que se da una clara inclinación hacia una de ellas, la de la ley moral, de un modo unívoco.

Después de Kant, esa idea del progreso moral fue retomada por G. W. F. Hegel (1770-1831), que debilita mucho la libertad humana, subsumida en la marcha del espíritu como espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Ese progreso moral es visto como avance cultural por F. Schleiermacher, de modo que lo que conduce a él es moralmente bueno y lo que aparta de él o lo retrasa es malo. S. Kierkegaard (1813-1855) recalca al individuo, y más bien plantea un progreso interior, que va del estadio estético, pasando por el estadio ético, hasta el estadio religioso. A. Schopenhauer (1788-1860) más bien se hunde en el pesimismo, pues para él el mundo es sólo representación de la voluntad, es apariencia sin consistencia, y carece de estímulos para el ser humano. John Stuart Mill (1806-1873) eleva el ánimo mediante el utilitarismo, según el cual se busca el bienestar del hombre, pero no sólo individual, sino procurando que sea el de la mayoría. Karl Marx (1818-1883) centra el bien moral en esa mayoría

que es la sociedad, y todo lo que se haga para llegar a ese bien de la sociedad será moralmente bueno. Y, después, F. Nietzsche plantea la transvaloración de todos los valores tradicionales. Algo también muy importante, que pondrá a meditar a los moralistas, al igual que la teoría de la evolución biológica (Darwin, Spencer), será la teoría psicoanalítica de Freud. Pero eso nos coloca ya en la época contemporánea. Mención especial nos merece Nietzsche, por su importancia para nuestro tiempo. A él dedicaremos un inciso, antes de pasar a las escuelas del siglo XX.

Nietzsche

Federico Nietzsche (1844-1900) realizó una crítica muy fuerte de la ética de su tiempo, sobre todo en su base, que es la axiología o teoría de los valores.[21] En efecto, señala el nihilismo en el que se ha sumido la filosofía y la cultura europeas, en forma de decadentismo, entregado a un placer de los débiles, a saber, la comodidad y el aposentamiento. Por eso él proclama la transvaloración de todos los valores vigentes hasta el momento.[22] Hay un nihilismo pasivo, que es el que vemos más extendido, en el que sólo se contempla la caída de los valores acostumbrados, y se regocijan en ello, pero sin hacer nada. Otros han pasado al nihilismo activo, y se dedican a socavar los valores al uso, pero sin idea de lo que ha de pasar, a saber, el surgimiento del superhombre. Por eso él predica un nihilismo activo y consumado, que a veces denomina "clásico", porque contiene una cierta vuelta a los valores de la época clásica griega, donde la emoción y la pasión tenían su dominio: el espíritu dionisiaco.

Esa actitud que pide es un derrumbamiento de los valores y las certezas tradicionales, que se han perdido. A esto llama la muerte de Dios. Hay que dejar lugar al superhombre, que creará sus

[21] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 7-11; México: Alianza, 1991.
[22] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 1041; Madrid: Edaf, 1998.

valores, invirtiendo los anteriores.[23] Con ello se llega a una moral de los fuertes y libres, del lado de la vida, y se aniquila la moral de los débiles o esclavos, como la del judeocristianismo. Es el reinado de la voluntad de poder. Todo lo que lleve a esta nueva aurora es bueno moralmente, lo que no, es malo. La exigencia de triunfar prohíbe al superhombre la piedad y la misericordia. El superhombre es compendio de toda la humanidad nueva, cuya felicidad será el triunfo, volviendo a una edad arcaica, esto es, heroica, para avanzar y otra vez regresar, en un movimiento de eterno retorno; y es que la voluntad de vivir del superhombre es tan grande, que sólo el eterno retorno puede colmar su ansia de vida.

Puede apreciarse en el planteamiento de Nietzsche una lucha contra el estado deplorable de la moral hasta su tiempo, sobre todo en su época, a la que califica de una decadencia y nihilismo. Para oponerse a ella, hay que subvertir los valores tradicionales y dar paso al superhombre. Aquí Nietzsche parecería aprobar a los románticos, que siempre hablaban de un hombre nuevo, en contra de los positivistas, que se habían adueñado de la situación moral; pero debe decirse que también critica a los románticos, sobre todo a Wagner, para postular una superación. Nietzsche contrapone a Apolo y a Dioniso. El primero es el espíritu de la medida, el orden, lo claro y distinto; en cambio, el segundo es el espíritu de lo desmedido, de lo que extático u orgiástico, a la vez que de lo trágico y monstruoso. Por eso el espíritu apolíneo es el de la mesura y del equilibrio, mientras que el espíritu dionisiaco es el del exceso y el impulso vital. Pero en la oposición que hace de Apolo y Dioniso, Nietzsche resalta demasiado a este último, pidiendo un retorno a la Grecia antigua, con su filosofía trágica, que no presenta ya el equilibrio de lo clásico, sino que tiende al exceso romántico, en lo cual se ve una concesión al equivocismo del romanticismo.

[23] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 61; México: Alianza, 1991.

Corolario

Así pues, en la modernidad volvemos a ver el univocismo de la moral ya en su vertiente empirista, en Hobbes, puesto que continúa el voluntarismo de Ockham y lo lleva a la eclosión en su absolutismo monárquico; pero, sobre todo, en el lado racionalista, ese univocismo se ve en Spinoza, que desea dar a la ética un método axiomático-deductivo como el de la geometría. Por otra parte, el equivocismo está representado por Montaigne, el escéptico. Y encuentra una cierta síntesis analógica en Pascal, que intenta equilibrar la participación de la ley y las virtudes en la moral.

Sin embargo, se rompe ese equilibrio, del lado del empirismo, con Hume, que vuelve al equivocismo, dado que supedita el juicio moral al sentimiento, y no a la razón. Y el equilibrio parece recuperarse de alguna manera en Kant, que divide su *Metafísica de las costumbres* en dos partes: una teoría del derecho (y, correlativamente, de la ley) y una teoría de la virtud, con lo cual había la apariencia de dar un estatuto suficiente a cada uno de los dos extremos de la ley y la virtud; pero no llega a ser un verdadero equilibrio, porque, al ser el imperativo lo principal y las virtudes algo demasiado secundario y accidental, se trata en definitiva de una ética de la ley, y casi no de virtudes, con lo cual se inclina demasiado al univocismo. Así, Kant, aunque por su crítica al univocismo racionalista y al equivocismo empirista del sentimiento, se aproxima a una postura analógica, por su endiosamiento de la ley y la obligación pierde el equilibrio, y se acerca más a una postura univocista. También Nietzsche, aunque parecía acercarse, con su crítica tanto del univocismo positivista como del equivocismo romántico a la analogicidad, pierde esa oportunidad y se sesga más hacia la equivocidad; con todo, puede considerarse analógico. La ética de la virtud, iniciada por los griegos, decae en la modernidad, pero en la época contemporánea encuentra un cierto repunte y hasta puede hablarse de una franca recuperación.

Reflexiones sobre la historia de la ética en la edad contemporánea

Preámbulo

En este capítulo abordaremos tres corrientes principales de la época contemporánea, que la han moldeado en su aspecto más reciente, el siglo XX. Son la filosofía analítica, la filosofía neomarxista de Francfort (en su vertiente de la ética del discurso) y la filosofía posmoderna. De los analíticos veremos el intuicionismo original, de G. E. Moore; el emotivismo de L. Wittgenstein, A. J. Ayer, Ch. L. Stevenson, y el descriptivismo de R. Hare.[1] Ciertamente Stevenson puede ser considerado como pragmatista, más que analítico, pero lo ponemos aquí, porque también tiene un lado analítico muy fuerte.

También se podría decir que son pragmatistas Apel y Habermas, pero tienen un origen claro en la escuela francfortiana, que tiene la ventaja de hacernos ver cómo se recoge la herencia marxista junto con la pragmatista (por ejemplo, de Peirce). Además, de los posmodernos trataremos a un comunitarista: Alasdair Macintyre, en relación con un liberal o neoliberal: John Rawls.

Intuicionismo

George Edward Moore (1873-1958) es uno de los iniciadores de la filosofía analítica, y aplica el análisis filosófico a la ética, con-

[1] R. M. Hare, *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel, 1999, pp. 56 ss.

cretamente a la noción de bien.[2] Su postura en ética es no-naturalista e intuicionista. Lo bueno no es una propiedad natural. Si lo fuera, podría zanjarse con suficiente precisión; como, al definir al hombre como animal racional, ya no tiene caso preguntar si el animal racional es hombre. En cambio, la cuestión del bien permanece abierta, a diferencia de las propiedades naturales. No es definible, porque no es una cualidad natural, sino una cualidad simple (aunque no habla de intuición, claramente da a entender que es objeto de conocimiento intuitivo). El predicado "bueno" es, entonces, indefinible.[3]

Así, pues, Moore centra el naturalismo en la moral. De ahí su objeción de falacia naturalista al que pasa del ser al deber ser, del hecho al valor. Sabemos que esa acusación aparece ya en Hume, pero Moore es uno de los que le dio más formalidad.[4] La lógica no nos permite pasar del ser al deber ser; no hay reglas para ello. Es decir, no se puede pasar de lo descriptivo a lo valorativo. Únicamente se puede construir la ética en el plano de lo valorativo, y lo bueno o valioso sólo se puede captar por la intuición (de manera parecida a lo que sostuvo Max Scheler, desde una óptica tan distinta).

Emotivismo

El emotivismo es una metaética. Se da en Ludwig Wittgenstein (1889-1951), otro de los fundadores de la filosofía analítica.[5] Y

[2] M. Warnock, *Ética contemporánea*, Barcelona: Ed. Labor, 1968, pp. 31-58; W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 72 ss.; J. Sádaba, "Ética analítica", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Ed. Crítica, 1989, t. 3: *La ética contemporánea*, pp. 163-167; J. Sádaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid: Mondadori, 1989, pp. 9-13.

[3] G. E. Moore, *Principia Ethica*, § 6; México: UNAM, 1959.

[4] *Ibid.*, §§ 10-12.

[5] A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1974, pp. 193 ss.; A. Tomasini Bassols, *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, México: Plaza y Valdés, 2003, pp. 235-252 y 253-263.

ese emotivismo se ve ya en su *Tractatus logico-philosophicus*. La ética no se puede decir o expresar. Se tiene que mostrar. Por eso no es objeto de intuición, sino sólo de emoción. En el *Tractatus* dice que la ética es como la estética, trascendental. Pero es muy importante. Sólo que únicamente puede captarse emotivamente. Está más allá del lenguaje. En el primer Wittgenstein, la ética es muy importante. En el segundo Wittgenstein también la ética tiene importancia: en las *Investigaciones filosóficas* y en la *Conferencia sobre ética*, la moral es un juego de lenguaje muy principal para el hombre. Incluso es el más básico, en cuanto que es el que funda la comunicación. El juego de lenguaje de la moral tiene una extraña universalidad. Ya que la moral está fuera de los hechos, no se puede poner en proposiciones. Serían pseudo-proposiciones. En ella no hay explicación.

Como hemos dicho, para Wittgenstein, en el *Tractatus*, la ética no se puede decir, sólo se puede mostrar. Sobre esto comenta Javier Sádaba: "Cuando Wittgenstein, en sus conversaciones recogidas por Waismann, afirmaba... que la ética era arremeter contra las barreras del lenguaje, estaba sugiriendo que la ética era juntar al máximo el decir y el mostrar y que si no hay habilidad suficiente en ello chocaremos de tal manera contra las paredes del lenguaje que nos produciremos chichones y, en nuestra ingenuidad, los tomaremos como verdadera ampliación orgánica de nuestro cuerpo".[6] Esto se acerca mucho a lo que pretende la analogía, el conocimiento analógico: juntar, o por lo menos acercar, el decir y el mostrar.

Por su parte, Alfred Julius Ayer (1918-1989) también es emotivista.[7] Su ética es una ética no-cognitivista. La relación entre moral y acción humana no es intelectiva, sino emotiva. Los enunciados morales no son susceptibles de verdad o falsedad. En ellos todo es como expresar aprobación o desaprobación. Las emocio-

[6] J. Sádaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, ed. cit., p. 23.
[7] O. Hanfling, *Ayer*, Bogotá: Ed. Norma, 1998, pp. 54-60.

nes no pueden ser contradictorias, sólo diferentes. Pero Ayer aclara que el emotivismo no es subjetivismo. Lo moral es emotivo, no fáctico. Las proposiciones morales no son proposiciones, sino autoexpresiones y persuasiones.

Pero el emotivismo es discutible. No parece que, si alguien emite un juicio moral como "la masacre de Acteal fue reprobable", y si alguien replica: "Es verdad", eso signifique algo como "¡Ay!". Queremos significar mucho más que la aprobación o la desaprobación, estas dos son solamente las características que damos a lo que describimos en los enunciados morales, en los juicios éticos. O, si se prefiere, la desaprobación no es aquí como la que se da en el arte, es más radical: tiene que ver con los principios de la conducta humana más profunda: la ético-política.

Otro emotivista es Charles L. Stevenson (1908-1979), como se ve en su libro *Ética y lenguaje* (1944).[8] Sostiene que la valoración no es creencia o conocimiento, sino emoción; pues para él no hay vinculación lógica entre las emociones o actitudes éticas y las creencias cognoscitivas. Pero, igual que a Ayer, a Stevenson se le ha objetado que confunde razones y causas. Asimismo, tiene insuficiencias en la teoría del significado. Con ello no puede explicar el razonamiento ético. Y se suma la discutible distinción entre ética y metaética que parece suponer.

Además, Stevenson distingue entre significado descriptivo y significado emotivo. Por ejemplo, que yo apruebo a alguien es descriptivo, y que deseo que mi interlocutor lo apruebe es algo emotivo. Así, "bueno" se reduce a una clase de aprobación, ciertamente más fuerte que "Me gusta", pero aprobación al fin. Por otra parte, se critica la noción de significado de Stevenson, por estar muy cercana al conductismo. El significado es una disposición de las expresiones para desatar efectos psicológicos en los oyentes. Según él, los actos de habla pueden ser ilocucionarios o perlocu-

[8] J. Sádaba, *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, ed. cit., pp. 37-48.

cionarios, esto es, los primeros tienen una fuerza significativa, y los segundos, además tienen un efecto, hacen algo: por ejemplo, el decir el juez a los novios: "Los declaro marido y mujer", esa oración tiene una fuerza significativa (habla de unir en matrimonio a la pareja), pero también y sobre todo, realiza algo, a saber, establece un matrimonio con validez legal o jurídica. Pero no todo acto de habla es perlocucionario, sino ilocucionario, y con ello el significado no se puede reducir a surtir efectos. Lo más grave es que Stevenson acaba así con la moral, pues la reduce a actividad propaganderil, digna de políticos o de agencias de ventas.

Alasdair MacIntyre ha dedicado mucho esfuerzo a la refutación del emotivismo. Su refutación es de tipo histórico: hubo un esquema establecido de virtudes, el aristotélico; y se fue fragmentando, hasta que en la modernidad se llegó a enaltecer tanto al sujeto que no quedó lugar para la virtud. Pero una refutación histórica, como la que presenta MacIntyre, no basta para desacreditar al emotivismo, se necesita una más filosófica; y esa argumentación contra el emotivismo trató de ofrecerla Hare con su prescriptivismo.

El prescriptivismo

Se da sobre todo en Richard Hare (1919-).[9] Su obra *El lenguaje de la moral* (1952) se ha hecho clásica. Allí, en contra del emotivismo, sostiene que el lenguaje de la moral no es persuasivo, sino prescriptivo (o imperativo). El emotivismo *hace* que x cambie, pero la moral *dice* que x debe cambiar por medio de un lenguaje de prescripciones. Y, así, el discurso del emotivismo pertenece a la metaética no-cognitivista, es decir, no tiene que ver con el conocimiento, sino sólo con el afecto.

Los juicios de valor implican prescripciones y son universales. Son racionales, pues hay principios que aportan una razón para el

[9] *Ibid.*, pp. 55-75.

juicio moral. Los imperativos no se derivan de premisas fácticas, sino de la naturaleza prescriptiva de tales juicios. "Esto es bueno" tiene un imperativo como premisa. "Debo hacer x" es un juicio moral sólo si implica "Haga yo x". Si no se mandara a uno mismo hacerlo, sería una contradicción, o no sería un juicio real de valor.

Los juicios morales son una subclase de los juicios prescriptivos. Se caracterizan (y se distinguen de los demás juicios prescriptivos) en que son universalizables.[10] Y tienen relaciones lógicas entre ellos, por eso se puede argumentar con ellos. Si es realmente moral, el juicio valorativo lleva a una prescripción. Pues al que lo profiere se le puede preguntar por qué. La respuesta es una descripción. Pero no se cae en el naturalismo, pues se está usando la expresión para guiar la conducta. A través de los juicios valorativos se llega a principios generales que, en cuanto son aceptados por nosotros, son prescriptivos. "X es bueno", en un primer nivel, parece descriptivo. Pero, en un segundo nivel, su gramática lógica (como diría Wittgenstein) es "Prescribo hacer x". Es decir, la cadena de los porqués conduce, como a su fundamento último, a un mandato.

Los que polemizan sobre juicios valorativos polemizan sobre principios. Por ellos los juicios morales son universalizables. Tienen imparcialidad, frente a la parcialidad de un juicio limitado. Un papel muy importante tiene la imaginación para el juicio moral, pues nos capacita para ponernos *en el lugar de los otros*. Pero aquí Hare parece incurrir en relativismo, lo cual mina la universalizabilidad que asigna a los juicios morales, pues si alguna barbaridad se desprende de primeros principios consistentes, tendríamos que respetarla. Cuando son incompatibles, no tendríamos con qué criterio decidir.

Se han hecho fuertes objeciones a la teoría de Hare por Harman, MacIntyre y Kenny.

[10] W. D. Hudson, *op. cit.*, pp. 176 ss.

1) Gilbert Harman objeta a Hare que si X y Y tienen principios incompatibles, aunque consistentes, dentro de sus sistemas, tienen que seguirlos, y llegar a acciones morales contrarias, sin poder decidir cuál es buena o mala. Uno tendría que aceptar la acción del otro como buena, aunque sea contraria. La razón que tiene cada uno es que debe hacerlo. Pero si cada uno hace lo que hace porque debe hacerlo y no por otra razón, es una *petitio*.

2) Asimismo, como objeta MacIntyre, nadie puede estar en mi misma situación. Por lo tanto, no hay universalizabilidad.[11]

3) Además, según objeta Anthony Kenny, si uno se da un mandato, debe realizarlo; so pena de que sea absurdo (contradictorio); pero vemos que muchas veces uno se da mandatos que no cumple. Sobre todo en la *akrasía* o incontinencia, en la que ve una cosa buena y hace otra mala. Según hace ver Kenny, el incontinente debería retirar su prescripción, en vez de asentir a ella para no obedecerla. Si no se puede cumplir, no se puede asentir. También habría *petitio*: decir que una persona no puede hacer una acción porque sus deseos se lo impiden es lo mismo que decir que esa persona no puede hacer una cosa determinada.

Descriptivismo y Neonaturalismo

En contra del prescriptivismo de Hare, Peter Geach ha levantado el descriptivismo.[12] El argumento de Geach es una distinción entre los adjetivos atributivos ("libro rojo") y los adjetivos predicativos ("este libro es rojo"); confundir los dos usos lleva a falacias. En esta línea, "bueno" y "malo" son, para Geach, atributivos. No podemos predicar lo mismo a "un padre" y a "un mal padre"; en el segundo caso "padre" está alienado, disminuido o restringido por "malo", y de ello no se sigue que ser padre sea malo, sino sólo ser un mal padre. En este sentido, "bueno" y

[11] *Ibid.*, pp. 210 ss.

[12] J. Sádaba, *op. cit.*, pp. 77 ss.

"malo" son descriptivos, no prescriptivos. Y, a pesar de que lo bueno es una descripción, tiene una fuerza directiva, porque pertenece a su razón juntar el querer y lo bueno, ya que todo lo que se quiere se quiere bajo la razón de bueno. De esta manera, no sólo es bueno lo que se quiere, sino que se quiere porque es bueno. Con ello se evita el arbitrarismo de Hare en la elección del bien, ya que lo bueno nos mueve a actuar por su misma razón. Si el bien nos mueve a actuarlo es porque es descriptivo, y aun más que mera descripción, en su misma descriptividad (la razón misma del bien) contiene la motivación que nos impulsa.

Descriptivistas de alguna manera son los teóricos del "good reasons approach", como Stephen Toulmin y Kai Nielsen. Son más mitigados porque aceptan que las razones para actuar son más circunstanciales que la sola razón del bien como tal. No podemos considerar todos los aspectos de la acción, pero podemos atender a las buenas razones que hay para actuar, y eso será suficiente. Son razones morales para apoyar un acto determinado.

Descriptivistas y hasta naturalistas, o neonaturalistas, por contraposición a Moore, serían Philippa Foot y G. J. Warnock.[13] Son descriptivistas porque consideran que el contenido descriptivo y el valorativo de un juicio ético no están tan separados; y, en contra de Hare y su decisionismo, sostienen que los criterios que se aplican en tales juicios no son objeto de mera decisión. Ph. Foot dice que algo no es bueno porque lo decidimos así, sino que nos decidimos a algo porque es bueno, como alguien no es moralmente correcto porque lo recomendamos, sino que lo recomendamos porque es moralmente correcto. Warnock añade que los principios morales pueden ser aplicados universalmente porque son morales, no porque sean aplicados universalmente.

También son neonaturalistas los llamados neowittgensteinianos, como Peter Winch, D. Z. Phillips, Mounce y Beardsmore. Haciéndola compatible con las formas de vida wittgensteinianas,

[13] *Ibid.*, pp. 82 ss.

retoman la idea de naturaleza humana. Hay ciertas características del hombre que son naturales e invariables, aunque se den en ciertos moldes de cultura o tradición a la que se pertenece. En ese sentido, a pesar de los elementos naturales y de tradición, el hombre tiene capacidad de elección y de cambio. En el juego de la moral, las reglas se pueden revisar no hacia atrás, que es lo que pertenece a la naturaleza humana, pero sí hacia delante. Es decir, en el juego de lenguaje que es la moral, dentro de la forma de vida que le ha tocado (cultura, nación, etc.), las reglas de ese juego no se pueden revisar hacia atrás, esto es, hacia sus fundamentos, pues están dadas por la naturaleza humana misma, han de corresponderle a ella; pero sí pueden revisarse hacia delante, en vistas al futuro, a saber, en la manera como reflejan dicha naturaleza humana, y si la contradicen, pueden cambiarse o ajustarse. De esta manera, se respeta la naturaleza humana, que no es rígida, y se da un margen a la historia cultural, la educación y la creatividad.

Ética discursiva

La ética discursiva, que también se ha llamado "ética dialógica", "ética comunicativa" y "ética de la responsabilidad solidaria", ha sido propulsada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.[14] En la tradición crítica de la Escuela de Francfort, aunque con independencia de ella, ambos han trabajado la herencia kantiana, la marxista y la pragmatista.[15] Por eso la insistencia en el discurso o lo razonable, la comunicación, el diálogo, la responsabilidad y la solidaridad. A veces se ha llamado a su postura un socialismo pragmático. Todo ello indica que allí se valora mucho el llegar al consenso mediante el diálogo y aduciendo buenas razones o argumentos.

[14] A. Cortina, "Ética discursiva", en V. Camps (ed.), *op. cit.*, pp. 533-576.

[15] A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid: Cincel, 1986 (reimpr.), pp. 152-177.

Se trata de una ética cognitivista, que no se reduce a la emoción o al sentimiento. Toma en cuenta la razón, pero no solamente la razón teórica, sino, sobre todo, la razón práctica. Es una filosofía práctica, pero que no sólo trata de que la razón no se quede en la teórica, sino tampoco en la razón técnica, calculadora y fría, queriendo que se llegue a una razón ética, animada por el bien. Se asigna a esta ética dos partes, una de fundamentación y otra de aplicación o dirección de la acción.[16] La de fundamentación no trabaja sobre metafísicas ni epistemologías, sino sobre la pragmática del lenguaje y del discurso. Y la de aplicación dirige la acción tratando de ajustarla lo más posible a ese fundamento que se ha mencionado. Así, la ley o regla que se establece mediante la fundamentación exige la responsabilidad para su cumplimiento. De este modo, la parte primera manifiesta el *telos* o fin del lenguaje y la parte segunda el *deontos* o la obligación de realizarlo; con lo cual se trata de una ética teleológica y deontológica a la vez.

Es, además, formal, pues no privilegia ningún contenido material o axiológico, sino el formalismo trascendental de la razón, de la racionalidad o razonabilidad humana, de modo que se pueda argumentar en el discurso para llegar a criterios y normas para las acciones. Es, asimismo, universalista, pues trata de llegar a principios y normas válidos para todos. Esto se basa en una competencia comunicativa, que permite a los interlocutores llegar a acuerdos o consensos basados en la razón, y que adquieren validez universal.[17] Frente al relativismo y contextualismo posmodernos, la ética discursiva propugna ciertos principios y normas incondicionados, es decir, absolutos, y universalmente válidos, sin los cuales no puede sostenerse la ética misma.

[16] A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 155 ss.

[17] N. H. Esquivel Estrada, *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana*, México: Ed. Torres, 2003, pp. 46-87.

Ética posmoderna

La ética en la posmodernidad ha sufrido el repudio de los llamados metarrelatos, entre los que se la incluía, junto a la metafísica, la epistemología y la filosofía de la historia. Se rechaza el universalismo y la argumentación, y se tiende fuertemente al emotivismo y la fragmentación. Gilles Lipovetsky señala incluso una época del postdeber, de la postmoral.[18] En el ámbito posmoderno no hay sensiblidad para el deber ni para la solidaridad, más bien se tiende al egoísmo y al hedonismo, que llevan al indiferentismo. Ni siquiera puede hablarse de inmoralismo frente al moralismo, es un ir más allá de la moral y sólo aceptar pautas morales que no impliquen obligación ni, por ejemplo, fidelidad. Todo lo cual conlleva un relativismo moral muy grande.

Hay varios ejemplos de ética posmoderna, además de la que nos da Lipovetsky. Uno de ellos es el de Richard Rorty, quien, habiendo militado en las filas de la filosofía analítica, pasó a ser neopragmatista, de una manera que no difiere mucho de los teóricos posmodernos. Sostiene tesis muy parecidas. Una lucha antiesencialista que derrumba los principios y reglas morales o por lo menos los condiciona a las circunstancias del tiempo y del lugar, con lo cual vuelve a ese relativismo que se mencionaba. Lo que le resulta importante es la democracia, y todo lo sacrifica a ella, inclusive la filosofía. La filosofía, que ha pecado de teórica en su historia, tiene que servir ahora a ese ideal de un estado democrático, y, si no lo hace, no tiene validez alguna.

Liberalismo e individualismo: Rawls

John Rawls (1921-2002) fue uno de los más connotados teóricos del liberalismo, que ha sido visto como individualista, sobre todo

[18] G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona: Anagrama, 1996 (3a. ed.), pp. 69 ss.

por sus opositores comunitaristas (MacIntyre, Taylor, Walzer, etc.). Lo que me parece más importante de Rawls es que supo equilibrar su liberalismo con las críticas que recibía. Así, del liberalismo e individualismo tan fuertes de *Una teoría de la justicia* (1971) a los que se notan en *Liberalismo político* (1993) hay mucha diferencia.[19] Su preocupación principal es la justicia distributiva, y para explicar el contrato social que se presupone hecho entre los individuos de la sociedad, postula una posición original, según la cual estamos frente a lo que se va a distribuir y se tiene que hacer con la mayor imparcialidad; así, si no sabemos qué tajada nos tocará de un pastel, hacemos las tajadas lo más iguales que se pueda. Y, además, supone un velo de ignorancia por el que no atendemos a nuestras capacidades ni a las de los demás, para no prejuiciar la distribución. Hay un consenso traslapado entre los que participan en la sociedad que permite el pluralismo y, con ello, la democracia.[20]

Como buen liberal, tenía como supuesto un universalismo muy fuerte. En el camino de las críticas lo fue mitigando hasta adoptar una postura ni universalista ni contextualista, sino buscando una intermedia, a través de algo que tiene mucho que ver con la *phrónesis* aristotélica y el *juicio reflexionante* de Kant, a saber, lo que él llama el *equilibrio reflexivo*. Llega a aceptar las diferentes culturas que conviven, con tintes de comunitarismo, y habla de una cultura de fondo, que es la liberal y democrática, y con la participación de los individuos desde sus diversas culturas, se va logrando el bien común. Se acepta, además de la ética de justicia, una ética del bien o de la buena vida, siempre en revisión y diálogo entre los diferentes grupos.

[19] D. E. García González, *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, México: Plaza y Valdés, 2002, pp. 93 ss.
[20] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1985 (1a. reimpr.), pp. 137 ss.

Comunitarismo y neoaristotelismo: MacIntyre

Considerado como posmoderno, pero con una interesante reconstrucción de Aristóteles, por lo que se le ha calificado como neoaristotélico, Alasdair MacIntyre dice que la modernidad tuvo una ética de leyes, la cual falló y condujo al emotivismo, y por eso ahora se debe dar paso a una ética de virtudes.[21] Critica, pues, a la modernidad, y retoma la teoría aristotélica de las virtudes, dando especial importancia a virtudes tales como la prudencia o *phrónesis*, la veracidad, la fortaleza o valentía y la justicia.[22] Ellas son las que hacen posible la vida en la *polis* o comunidad política. Sin embargo, las virtudes se entienden de manera distinta según la sociedad o comunidad de que se trate. Por ejemplo, la idea de justicia dependerá de la noción de razón que se profese en una comunidad. Más aún, la misma noción de razón será distinta según las comunidades o tradiciones.[23]

Esto pareció a algunos que era dejar la razón en manos de algo que podía ser irracional, como la tradición. Le granjeó críticas de relativista posmoderno, críticas que le hicieron buscar la universalidad, al menos en ciertos núcleos, como con la idea de que, a pesar de que vivimos en tradiciones diferentes, la mejor investigación ética es la que trata de conectar tradiciones diferentes con ideas más abarcadoras.[24] Con ello, gracias a las críticas de los neoliberales y de otros, alcanza una postura más universalista y menos susceptible de esa acusación de relativismo. Hay que tender puentes entre las diversas tradiciones, y no solamente por medio de los intereses prácticos, sino también mediante la reflexión teórica.

[21] C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988, pp. 71 ss.; el mismo, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 103 ss.

[22] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 194 ss., 239 ss.

[23] A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Barcelona: Eiunsa, 1994, pp. 78 ss.

[24] A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 84 ss., 255 ss.

Corolario

Vemos en este recorrido cómo ha habido una oscilación entre diversos extremos, entre los cuales no siempre se ha buscado o encontrado la mediación o el equilibrio proporcional. La principal oscilación ha sido, en el fondo, entre el universalismo y el particularismo, o entre un absolutismo de la razón y un relativismo de las circunstancias culturales y hasta de la emoción. Esto se ha manifestado en la polarización de éticas basadas en la ley o en las normas, y éticas basadas en las emociones individuales o en las costumbres comunitarias, incluso en las virtudes que una sociedad postula. Eso ha deparado éticas legalistas, universalistas y absolutistas, y éticas emotivistas y de virtudes, centradas en la parte afectiva de la moral (las mismas virtudes tienen una parte emotiva o sentimental muy fuerte, quizás más fuerte que la parte racional que les atribuimos).

Hace falta lograr un equilibrio proporcional, algo que en algunas ocasiones se ha intentado, o al menos ha sido presionado por las críticas que se propinan unos a otros los mismos sostenedores de los extremos mencionados. Así lo vemos, dentro de la tradición analítica, en los neonaturalistas wittgensteininanos, en los éticos del discurso (Apel y Habermas), pero sobre todo en Rawls y MacIntyre. Estos dos últimos nos dan inapreciables lecciones de intentos de moderación y de matización que nos ayudarán mucho a la hora de construir una ética analógica, más en la línea del equilibrio proporcional.

Segunda parte
Construcción del edificio ético

Hacia una ética hermenéutico-analógica

Preámbulo

Después de haber recorrido en sus grandes líneas la historia de la ética o filosofía moral, tenemos una idea más clara de ella, extraída de las notas que le hemos visto con cierta continuidad. Ahora podemos pasar ya a intentar la construcción sistemática de la misma. Es el estudio crítico de las costumbres al uso, para evaluarlas y conservarlas o cambiarlas. De hecho, toda persona tiene que hacer esta evaluación al llegar a cierta madurez.

Por eso se dijo en la introducción que la ética comienza cuando reflexionamos críticamente sobre las costumbres, principios y leyes que tenemos, para ver si pueden dirigir nuestra acción. Ya en los capítulos anteriores hemos visto algunos de los principales hitos de esta reflexión crítica en la historia. Ahora, en este capítulo, trataré de exponer las características que habrá de tener la ética que aquí deseo construir, a saber, una ética analógica, esto es, una ética vertebrada al trasluz de la hermenéutica analógica, en la que las nociones de analogía e iconicidad tienen un papel importante.[1] De ahí resultará una ética hermenéutico-analógica.

Esta ética será, pues, en primer lugar hermenéutica, es decir, planteada con fundamento en la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos. Recientemente se ha destacado

[1] Para una exposición de esta teoría, ver M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Ítaca, 2004 (3a. ed.) y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 2005 (4a. ed.).

el papel importante que tiene la hermenéutica para la ética,[2] ya que se requiere una interpretación del hombre y de la sociedad, es decir, de la cultura, para poder construir una ética que le sea adecuada (según el tiempo en que se sitúa, y también en cuanto a ciertos aspectos que han de ser universales: principios y valores universales, como los correspondientes a los derechos humanos, por ejemplo). Pero se trata de una hermenéutica analógica, es decir, una que está basada en la noción de analogía, la cual significa proporción o proporcionalidad, y que —según vimos en la parte de historia de la ética— fue introducida por los filósofos pitagóricos como esencia de la virtud. La analogía se encuentra intermedia entre la univocidad, que es una medida excesivamente estricta y rigurosa, y la equivocidad, que es la ausencia de medida y la pasión desbocada; en medio de ellas está la analogía, que es equilibrio solamente proporcional, pero equilibrio al fin; no un equilibrio rígido como el de la univocidad, ni el desequilibrio de la equivocidad, sino una vida equilibrada también con equilibrio, esto es, con mesura abierta y digna a la vez. Una ética analógica como la que buscamos llevará a una vida equilibrada, pero no con el equilibrio rígido y hasta inalcanzable (por inhumano) de la univocidad; pero tampoco dejará caer en una vida desequilibrada con la desproporción de la equivocidad. Será la vida según la proporción, que es lo que los griegos consideraban como la existencia virtuosa, la vida en la virtud. Sin embargo, también se insistirá en el deber, en la carga de obligación que recibe la adquisición y cultivo de ciertas virtudes. Esto es algo muy antiguo y nuevo al mismo tiempo. Es tratar de conjuntar y concordar a Aristóteles y a Kant. Proyecto que se ha tenido varias veces en la historia reciente, pero que esperamos que aquí encuentre una nueva aplicación.

En cuanto que la hermenéutica es la ciencia y el arte de la interpretación, una hermenéutica analógica evitará la interpretación

[2] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 205 ss.

univocista de los cientificismos y positivismos, al igual que la interpretación equivocista de los relativismos y subjetivismos. Para eso, no olvida ni diluye la base ontológica, sino que la recupera de manera interpretada, ya no dura, prepotente y violenta. En otras palabras, hermeneutiza la ontología, pero también ontologiza la hermenéutica. De ello nos resultará una ética que trata de hacer compatibles la interpretación y la prescripción, así como el ser y el valor.

Doy a la ética, pues, una perspectiva hermenéutico-analógica, esto es, tratando, como he dicho, de no incurrir en el univocismo del querer un universalismo excesivo, que destruya toda particularidad y diferencia; mas sin caer tampoco en el equivocismo de querer defender las diferencias hasta el punto de que acaben con las semejanzas, esto es, con toda posible universalización. Tenemos que ser conscientes de que sin cierta universalización, no podemos tener una ética; una ética no se plantea como pensamientos personales, que valgan para uno mismo, sino que se pretende que sean aplicables para todos, al menos a los de nuestra misma sociedad; en ese sentido, hay una intencionalidad universalista en todo planteamiento ético. De lo que se tratará, sin embargo, es de encontrar los límites de ese universalismo, para darle una adecuada contextuación, que permita su aplicabilidad a los casos concretos de los principios o leyes generales que alcancemos a levantar por encima de lo particular y concreto.

¿Qué es la ética?

La ética es a veces llamada filosofía moral. *Ética* viene de la palabra griega *ethike*, la cual, a su vez, viene de *ethos*, que significó en un principio el lugar donde vivían los animales de la casa, como el pesebre o corral; después pasó a significar el entorno más doméstico y, finalmente, la conducta humana, que es la que configura nuestro entorno. La palabra *moral* viene del latín *morale*, la cual viene de *mos*, *moris*, que significa, como *ethos*, la con-

ducta habitual, la costumbre.[3] Por eso, de manera general, se habla de la ética como la disciplina filosófica que habla de las costumbres en relación con el bien y el mal morales. Las costumbres son acciones del hombre, que, además, constituyen hábitos. Se puede hablar de ellas de diversas maneras: una es de manera sólo descriptiva, como lo hizo la moral en el sentido de Hegel (en sus *Principios de filosofía del derecho*, siendo la moral sólo desciiptiva y abstracta, y la ética normativa y concreta, plasmada en instituciones) o en el sentido de la sociología; otra es de manera prescriptiva o normativa, es decir, no se queda en describir las costumbres, lo que la gente hace, sino que evalúa moralmente lo que se hace y lo promueve o lo prohíbe, de ahí que pueda normar lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer.[4] Y no en el sentido legal o jurídico, sino en un sentido interior, que tiene que ver no con la fuerza coercitiva que hace cumplir las leyes, como en el caso del derecho, sino con la conciencia interior, por la cual nos sentimos contentos o avergonzados de nuestras acciones, sentimos satisfacción o sentimos culpa, ante el tribunal de nuestra misma conciencia.

Así, pues, la ética, para diferenciarse de otras ramas del conocimiento, como la sociología o la antiopología, que solamente describen las costumbres, comportamientos o acciones de los hombres sin evaluarlas moralmente, es la disciplina filosófica que prescribe o norma los actos humanos, determinando lo que está bien o mal, de acuerdo con los principios morales o éticos que se establecen en nuestro cuadro de valores y, por consiguiente, en nuestro cuadro de normas de conducta. Esto lo hace, por supuesto, basada en ciertas bases (ya que ahora no se les quiere llamar fundamentos), bases racionales (por limitadas que sean), ya que la razón (aunque tomando en cuenta la intuición y la emoción) es la que mejor puede darles carta de validez.

[3] J. L. L. Aranguren, *Ética*, Madrid: Alianza, 1979 (7a. ed.), p. 21.

[4] A. Sánchez Vázquez, *Ética*, México: Grijalbo, 1981 (25a. ed.), p. 23.

Una ética hermenéutica

En muchas ocasiones se ha dicho que la hermenéutica no tiene que ver con la ética. Heidegger rehuyó la construcción de una filosofía moral, y Gadamer también recusaba la conexión de su hermenéutica con la ética, aunque llegó a reconocer que por lo menos en los orígenes de la hermenéutica estaba la moralidad; no en balde fue uno de los que hicieron la recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles para nuestros días. Ya ha pasado, pues, la etapa de la desconexión de la ética con respecto a la hermenéutica. Otro connotado hermeneuta, Paul Ricoeur, ha relacionado la ética con su hermenéutica de muchas maneras, sobre todo para evitar los errores históricos que se han cometido en el pasado siglo, los cuales condujeron por lo menos a dos guerras mundiales demasiado sangrientas.[5]

Una ética hermenéutica es una ética que ha pasado por la conciencia y la experiencia de la lingüisticidad, de la necesidad de la interpretación y del debilitamiento de los parámetros que se han dado para la ética. Pero, también, buscará lo más posible límites para el comportamiento y fundamentos para establecerlos, por más que no sean duros y firmes, sino analógicos. No será, pues, una ética prepotente ni rígida (univocista), pero tampoco permisiva y *ligth* (equivocista), sino atenta a la interpretación del hombre, para comprender lo que es el ser humano y tratar de adaptarle las reglas y las virtudes que le sean adecuadas. De otra manera, se impondrá de manera ciega una ética inhumana, o contraria a la condición humana. Con esto se supera la famosa "falacia naturalista", dada la necesidad de interpretar primero al hombre para poderle normar lo que ha de hacer; se necesita primero la descripción para poder pasar a la prescripción.

Pues bien, a pesar de que está bastante garantizada y apoyada la relación de la hermenéutica con la ética, y a pesar de que se

[5] P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid: Caparrós, 1999, pp. 70 ss.

acepta con mucha naturalidad que la hermenéutica ayuda a la ética a buscar su construcción interna y a realizar sus aplicaciones externas, hay diversos tipos de hermenéutica, y no todas ellas pueden ser la más conveniente para estructurar y edificar una filosofía moral tal como la necesitamos hoy en día. Efectivamente, podríamos decir que las hermenéuticas actuales oscilan entre dos polos sumamente extremos e igualmente peligrosos. Uno es el del relativismo, al cual podemos llamar equivocismo, y otro es el del reduccionismo cientificista, al cual podemos llamar univocismo. Y por lo general se echa de menos una postura intermedia, que sería la de la analogícidad, la cual se sitúa a mitad de camino de las dos anteriores.[6]

Una ética hermenéutico-analógica

No podemos menos de darnos cuenta que una hermenéutica equivocista nos conducirá a una ética relativista, en la que ni siquiera habrá sustento para los imperativos que se piensen para ella, dado que todo se resolverá o más bien se disolverá en la situación, la cual mandará por encima de cualquier ley. En cambio, una hermenéutica univocista nos conducirá a una ética rígida de la ley por la ley, en la que todo será imperativo, demasiado pesada y aun aplicada, como lo fue en el racionalismo, para seres humanos que más bien serían robots sin libertad alguna. Pero una hermenéutica analógica nos dará una ética no cerrada, ciertamente, pero con la consistencia suficiente como para no incurrir en el relativismo y evaporarse al ritmo de las situaciones particulares e irrepetibles. Podrá, pues, lograr cierta universalidad, aunque no rígida como la de la ética univocista, sino matizada y diferenciada, pues sabemos que en la analogía, aunque hay semejanza, predomina la diferencia. Por la analogía, la hermenéutica no pierde su

[6] Para una aplicación de la hermenéutica analógica a la ética, ver R. Álvarez Santos, *Hermenéutica analógica y ética*, México: Ed. Torres Asociados, 2003.

vinculación con la ontología; una hermenéutica analógica reconoce su arraigo ontológico, y de esa manera acepta una base en lo natural, que, por lo demás, es innegable: a la hora de construir una ética tenemos que mirar la condición natural del hombre, su condición humana o naturaleza humana, para poder encontrar la moralidad que pueda serle conveniente, adecuada, proporcional.

Una ética pasada por la hermenéutica analógica, tendrá su purificación hermenéutica (antisubstancialista), pero también su amarre ontológico (antirrelativista), no fuerte ni impositivo, sino suficiente. Eso hará que no se nos rigidice en imperativos y leyes esclerotizadas e impositivas. Será una ética no de leyes, como la univocista, ni de situaciones o casuística, como la equivocista, sino de virtudes, pues ellas tienen una parte que mira a la ley general y otra que atiende a la situación concreta.

En una ética analógica tal se reunirán, en el límite, la ética de principios y la ética de consecuencias, la ética de leyes y la ética de virtudes. En efecto, al apelar a principios, se dejará delineada la conducta de manera amplia pero firme, de modo que no se tenga que dejar todo a la consideración consecuencialista, esto es, a la evaluación de la conducta moral por las consecuencias —a veces no previstas— de las acciones. Y, asimismo, al tratar de conjuntar leyes y acciones, se dará cuenta de que se está juntando, analógicamente, el decir y el mostrar, que señalaba Wittgenstein, y que él separaba tanto,[7] pues las leyes corresponden al decir y las virtudes al mostrar. Pero las virtudes, en su pura condición de mostración, pueden padecer equivocidad, y necesitan de algo, al menos un poco, del decir, para que les sirva de guía. Como en la analogía predomina la diferencia, el predominio será para la virtud; no obstante, con algunas leyes —pocas pero bien claras— habrá suficiente para orientar la construcción de las virtudes, que estarán conectadas con esas leyes. De esta manera, con un poco de decir y un mucho de mostrar, se edificará la ética.

[7] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1212.

Por otra parte, la virtud echa mano de la analogía en su forma de iconicidad, que es la noción de modelo, o ícono,[8] con el cual se transmite la virtud, la conducta virtuosa. Así, el que es un ejemplo de virtud se constituye en modelo o ícono para el que está aprendiendo la virtud, de modo que pueda iconizarse con él, y que adquiera la virtud por imitación de éste y por los pocos pero claros lineamientos que le dé con su preceptiva. En términos de Wittgenstein, es el paradigma, el cual se muestra —aunque, en nuestra perspectiva, también dice, sólo que un poco— y con el cual trata de asemejarse el que aprende, es decir, guarda parecidos de familia con él.[9] Ésta es una parte importante de la ética, que es la antropología filosófica, del hombre como posibilitado para formar virtudes y de la pedagogía moral de la virtud, la cual se da sobre todo por mostración —la antigua idea de la imitación— y además de la dicción a través de un mínimo de leyes, reglas o imperativos.

Con esto se intenta poner de acuerdo lo más posible, aunque de manera analógica, solamente proporcional, a Aristóteles y a Kant,[10] el uno con su ética predominantemente de la virtud, y el otro con su ética predominantemente de la ley. En nuestro caso, de una ética analógica, predomina la parte de la virtud por encima de la parte de la ley, dado que en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, y dado que, por lo mismo, predomina la aproximación a la equivocidad por encima de la aproximación a la univocidad. De hecho, en esta ética analógica se conjuntan las leyes y las virtudes, de modo que también se conjunten

[8] La noción de ícono e iconicidad como analogía la tomamos de Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

[9] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, I, §§ 50 ss.

[10] Los intentos de conciliar a Aristóteles y a Kant son numerosos; por sólo mencionar algunos de los más recientes, están el de Pierre Aubenque, Eugenio Trías y Andrés Ortiz-Osés. Véase E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, cap. 4: "Ética aristotélica y ética kantiana", pp. 38-41 y A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, Barcelona: Ánthropos, 2003, pp. 166-171. Sigo a estos tres autores, aunque sólo proporcional o analógicamente, con quienes he discutido esta misma empresa.

la inteligencia y la voluntad, la imaginación y la sensiblidad, ya que la inteligencia y la imaginación están del lado del decir, de la ley, y la voluntad y la sensibilidad están del lado de la virtud, pero se animan mutuamente, e incluso se dan sentido. Asimismo, la educación para la virtud implica no sólo atender a la inteligencia y a la razón, sino también a la voluntad y a los sentimientos.

La ética planteada como dinamismo de virtudes en el ser humano ha cobrado una gran actualidad. Está muy presente en la literatura filosófica de última hora, gracias a autores como Peter Geach, Philippa Foot, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre y, en una línea más feminista, Martha Nussbaum.[11] Uno no se imaginaba este regreso de una noción tan clásica como la de virtud, que viene desde los griegos, concretamente de los pitagóricos, pasa a Platón, a Aristóteles y a los estoicos, y se pierde en la modernidad, donde es suplantada por una ética de preceptos totalmente centrada en el imperativo y en la ley. La ética de virtudes tiene la ventaja de permitir algunas leyes, pocas y muy claras, que nos ayuden y sean como guías mínimos para alcanzar esa virtud que se desea construir en la persona. Pero también tienen una parte de praxis, de riesgo, de acertijo, que solamente con la analogía se puede alcanzar. Ni todo es claro, como lo pretendían las leyes, ni todo es oscuro, como ocurre cuando nos quedamos en el situacionismo o la casuística irreductibles.

La ética como descriptiva o como prescriptiva

Según he mencionado ya, cuando empezamos a tener uso de razón, cuando avanzamos en nuestra conciencia moral, nos damos cuenta de que estamos rodeados por un cúmulo de cos-

[11] P. Th. Geach, *Las virtudes*, Madrid: Rialp, 1993, pp. 53 ss.; Ph. Foot, *Las virtudes y los vicios*, México: UNAM, 1994, pp. 15-33; B. Williams, "La justicia como virtud", en *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993, pp. 111-122; A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 157 ss.; M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 86 ss.

tumbres, leyes, normas, imperativos que nos han sido impuestos. Es la moral de nuestra cultura. Entonces comenzamos a pasarla por la crítica, nos preguntamos si esas costumbres, normas, etc., son las correctas y si son adecuadas para lo que nos parece convincente como ideal de vida. Es ahí cuando iniciamos nuestra reflexión filosófica sobre la moral, sobre la ética. Es verdad que no se necesita ser filósofo de profesión para hacerlo (casi todo hombre lo hace), pero también es verdad que los filósofos han asumido esta reflexión en la parte de la filosofía que se llama filosofía moral o ética, y actualmente hay incluso algunos filósofos que se especializan en ella, siendo filósofos morales o éticos de profesión. Lo importante es que nos demos cuenta de que la ética o filosofía moral es la reflexión filosófica sobre las acciones, costumbres, normas, leyes, etc., para ver su validez moral. Y aquí se presenta ya de entrada un problema, pues se puede uno cuestionar si la ética se contenta con describir las costumbres y normas de una sociedad o si además tiene la capacidad de evaluar cuáles de ellas son válidas y cuáles no, y, por lo mismo, a prescribir cuáles deben seguirse y obedecerse.

Así como en la tradición hegeliana se distinguía entre moral (descriptiva) y ética (prescriptiva o normativa), en la filosofía analítica también se distingue entre ética y metaética. La primera tiene que ver con la normatividad, y la segunda con la manera en que los enunciados éticos tienen significado y son apoyados argumentativamente, es decir, qué significan y que validez lógico-epistemológica tienen. Se pueden distinguir ética y metaética, pero por lo general las trataremos entremezcladas.

Comencemos con el problema de si la ética es puramente descriptiva o puede ser prescriptiva, esto es, si tiene alguna facultad normativa, o para ejercer una normatividad.[12] Trataré de hacer ver que la ética no es ni puramente descriptiva ni puramente normativa, sino algo mixto; es interpretativo-regulativa, esto es, tiene

[12] E. García Máynez, *Ética*, México: Ed. Porrúa, 1953 (3a. ed.), pp. 14 ss.

que describir e interpretar al ser humano para después orientarlo o invitarlo a seguir ciertos lineamientos. En una perspectiva hermenéutico-analógica, la ética no puede ser ni puramente descriptiva ni puramente prescriptiva, deberá tener partes de las dos cosas; y, en concreto, tendrá que partir de un momento descriptivo, que es el que nos permite conocer al ser humano, para construir, de acuerdo con su naturaleza humana o condición humana, el edificio de normas y virtudes que correspondan a ella, su momento prescriptivo. Pues, de otra manera, ¿cómo se va a construir la casa (*ethos*) donde va a habitar el ser humano si no se sabe cómo es él?

En efecto, la ética tiene un momento descriptivo; pues, si no conoce al ser humano y su vida en la sociedad, si no comprende la condición humana o naturaleza humana, mal puede establecer normas para ella; corre el riesgo de resultar no humana (prehumana, inhumana o algo parecido). Pero también tiene un momento normativo, después de la descripción, esto es, después de haber estudiado al hombre, pues sólo entonces estará capacitada para establecer normas acordes a él; y, si ha estudiado convenientemente al hombre, resultará una ética en armonía con él, y que lo haga estar en armonía con los demás.[13] Al parecer, la resolución de este problema de si la ética es puramente descriptiva o también prescriptiva depende de dos cosas: la superación del relativismo moral y la superación de la llamada falacia naturalista, lo cual haremos a continuación.

[13] G. J. Warnock, "Prescriptivismo", en E. Rabossi – E. Salmerón (comps.), *Ética y análisis*, México: UNAM, 1985, pp. 141-177; R. M. Hare, "Descriptivismo", en *ibid.*, pp. 179-202; W. K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle and London: University of Washington Press, 1958, pp. 40-81; D. J. B. Hawkins, *El hombre y la moral*, Barcelona: Herder, 1965, pp. 41-51; Angèle Kremer-Marietti, *La moral*, México: Publicaciones Cruz O., S.A., 1993, pp. 19-31.

El relativismo moral

En efecto, si nos quedamos en el relativismo moral, nada se puede prescribir o normar, ya que todo da igual. Todo sería igualmente prescriptivo, igualmente normativo. El comportamiento moral que yo elija será igualmente válido que cualquier otro, nadie me podrá decir que no puedo hacer tal o cual acción y, con eso, da igual el sistema ético con el que la fundamente.[14] Es más, la ética pierde prácticamente todo su valor, se hace casi inútil o imposible, sólo sirve para describir los comportamientos, para decir cómo se comportan las personas, no cómo deben o deberían comportarse. Pero el relativismo moral debe tener límites, y con que los tenga nos basta para ganar una cabeza de playa para cierto universalismo y poder allí fincar poco a poco una ética mínima o de cosas muy básicas que conviene establecer. De suyo, el relativismo ilimitado o sin límites es insostenible, es autorrefutante, se destruye a sí mismo, pues dice que todo es relativo, y también implica que es relativo que todo es relativo. Hay una contradicción *in adjecto*, en los términos, y sintáctico-semántica. Además, hay una contradicción pragmática o performativa, pues por lo general el relativista presenta su relativismo para que sea verdadero, a veces con un dogmatismo que impresiona, y al hacerlo está contradiciendo el carácter relativista extremo de su postura, y, si no, si dice coherentemente ser de un relativismo tal y lo vive, no puede exigir nada de los demás, inclusive el absolutismo tiene cabida en un relativismo de ese tamaño. Es decir, el relativista se obliga a dejar a los demás tener la postura que adopten; por lo tanto, tiene que dejar al absolutista que lo sea, no puede negarlo.[15] Esta autorrefutación se da también en el relativismo moral, ya que, según Javier Muguerza, "si, en efecto, la

[14] B. Williams, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982, pp. 33-38.

[15] K. O. Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, México: UNAM, 1992, pp. 15-22.

palabra 'bueno' sólo es usada moralmente cuando su aplicación alcanza a todo hombre 'en cuanto hombre', o la ética *legisla para todo hombre* o sencillamente no hay ética posible".[16] Nadie propone un principio moral para que se aplique solamente a los de su región o a los de su país, sino a toda la humanidad. Tampoco lo propone sólo para su época, sino para toda la historia. Podrá discutirse si se aplica en todo lugar y tiempo de manera unívoca, pero, en todo caso, no será de manera equívoca, y tendrá que ser de manera analógica. Lo importante es que la intención del moralista es que sus ideas éticas se apliquen lo más universalmente que se pueda.

He dicho que propongo un relativismo moderado, esto es, un relativismo relativo, el cual no es autocontradictorio ni inalcanzable (como lo sería el absolutismo o universalismo total). Es un relativismo que en alguna ocasión he llamado analógico, porque trata de poner límites tanto al absolutismo exagerado univocista como al relativismo extremo equivocista. A diferencia del universalismo extremo, sabe que la acción se da en contextos concretos, históricamente situados; a diferencia del relativismo extremo, acepta que hay cosas (principios o normas) que se pueden admitir como universales. Es un relativismo que trata de respetar lo más posible las particularidades de los individuos, pero también rescatar lo más posible los elementos universales que se dan en la acción individual, en la historia de la sociedad, en la praxis de las culturas. Por ejemplo, el aprecio por la vida, por la integridad, por la salud, y aquellas cosas que quien no las aprecie lo consideramos como excepción o como anómalo, y son las que tratan de proteger los derechos humanos.

Así, encontramos que, por lo menos, hemos establecido que la ética no es relativista extrema, que hay la posibilidad de una ética

[16] J. Muguerza, "Entre el liberalismo y el libertarismo", en *Zona Abierta*, 30 (1980), p. 46; A. Velasco Gómez, "Ética e historia (¿universalismo ético o relativismo moral?)", en L. Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*, México: Siglo XXI, 2000, pp. 18-34.

que, sin ser tampoco universalista extrema, pueda contener elementos universales además de lo más que se pueda de la atención a lo particular. En ese sentido, aprende de lo particular y recoge o aísla lo que de universal se encuentra encarnado en él. Es, por consiguiente, una ética normativa, pero no con la pretensión de las éticas modernas, que creían ser altamente prescriptivas o puramente deontológicas, y a veces se dispensaban del estudio suficiente de la naturaleza humana, de su descripción para poder edificar el sistema moral o ético. Pero, aun teniendo ya como posibilidad una ética no relativista y, por lo mismo, no puramente descriptiva, sino en buena medida prescriptiva, falta por justificar el que se pueda hacer prescripción a partir de la descripción. Por eso hemos de abordar en seguida la llamada "falacia naturalista", que es achacada a quienes dan ese paso.

La falacia naturalista

En efecto, algunos ponen el problema de que pasar de la descripción a la prescripción, o del hecho al valor, o del ser al deber ser, es una falacia, porque no hay reglas lógicas para dar ese paso, con lo cual ese paso es indebido, falaz.[17] Es como sacar en la conclusión lo que no estaba en las premisas, con lo cual se viola el carácter transitivo del razonamiento. Pero la misma lógica y filosofía del lenguaje nos muestran que no es falaz dicho paso, y que sólo consiste en explicitar en la conclusión lo que ya estaba implícito en las premisas. La filosofía pragmatista del lenguaje, representada, por ejemplo, por John Searle y Hilary Putnam, nos hace ver que no hay descripción tan neutral que no contenga ya alguna valoración,[18] o que no se pueda sacar añadiendo otro enunciado, esto es, otra premisa. Basta con alguna premisa valorativa

[17] W. K. Frankena, "La falacia naturalista", en Ph. Foot (ed.), *Teorías sobre la ética*, México: FCE, 1974, pp. 80-98.

[18] J. R. Searle, "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en Ph. Foot (ed.), *op. cit.*, pp. 151-170; H. Putnam, "Beyond the Fact-Value Dichotomy", en *Crítica*, XIV/41 (1982), pp. 7 ss.

o normativa que tengamos, para que ya no se pueda sacar conclusión puramente descriptiva.

Se nos dice que la falacia naturalista se comete al pasar de lo puramente descriptivo a lo puramente prescriptivo. Pero esto no ocurre en el silogismo práctico, ya que en su antecedente una de las premisas es prescriptiva (valorativa o imperativa), y entonces sencillamente se extrae en el consecuente o conclusión lo que de prescriptivo ya se encontraba contenido en el antecedente. Como lo hace ver Georges Kalinowski,[19] el silogismo práctico no incurre en la acusación de falacia naturalista, ya que, si en la conclusión no se puede sacar algo que no esté en las premisas, aquí en las premisas sí se encuentra prescripción en una de las dos, y, por consiguiente, se puede obtener prescripción en la conclusión. Y de hecho el silogismo que se hace en la ética es el silogismo práctico, en el que la primera premisa plantea algún fin a conseguir, la segunda premisa plantea algún medio o medios para conseguirlo, y de ello se deriva como conclusión una acción que se debe realizar.

Algunos han sido más radicales, como Searle, quien dice que en los mismos enunciados descriptivos encontramos algunos que contienen una fuerza ilocucionaria (es decir, expresiva) y hasta perlocucionaria (es decir, realizativa) prescriptiva, y con ello lo que se hace, al pasar de la descripción a la prescripción, es únicamente explicitar ese contenido conceptual prescriptivo que ya se encontraba en esos enunciados descriptivos. Por ejemplo, de enunciados descriptivos como "Ticio prometió pagar a Cayo cinco dólares" se puede pasar a "Ticio debe pagar cinco dólares a Cayo", y ya allí aparece la fuerza prescriptiva que contienen. Algo parecido dice Putnam,[20] pues alude a descripciones tales como "Los nazis incineraban judíos", lo cual difícilmente puede

[19] G. Kalinowski, "Obligaciones, permisiones y normas", en *Idearium* (Mendoza), n. 8/9 (1982-1983), p. 84, e *Introducción a la lógica jurídica*, Buenos Aires: Eudeba, 1973, p. 56.

[20] H. Putnam, art. cit., pp. 11 ss.

pasar como un enunciado puramente descriptivo. Está cargado de contenido valorativo. Y de ahí se puede pasar a algo imperativo, llenándose el espectro de lo prescriptivo. Cuestiona profundamente el que haya una distinción tan clara entre lo descriptivo y lo prescriptivo; señala que no hay descripciones tan neutras que no contengan implícitamente elementos de prescripción.

Ser y valor: la ética y la axiología

Como hemos visto, la superación de la acusación de falacia naturalista a la ética que se basa en el estudio de la naturaleza humana, y que pasa de la mera descripción a la prescripción, es en realidad la justificación del paso del ser al deber ser o del hecho al valor. Por eso el valor está muy conectado con la ética, ya que generalmente nos obligamos a aquello que consideramos valioso, prescribimos algo que contiene un valor.

Esto hace que la ética comience siendo una teoría del valor moral, de aquello que es valioso para el hombre en cuanto realizable en la vida moral. Mas, ya que el valor ético es sólo uno entre varios tipos de valores, presupone una teoría general del valor, o axiología. Ésta será tratada como apéndice, al final de este libro, junto con unas consideraciones relativas a la fundación ontológica de la ética misma. Dejamos para ese momento las consideraciones axiológicas y ontológicas sobre la ética, que merecen lugar aparte y aquí abultarían demasiado la exposición. Pueden verse allí.

Corolario

Esto es lo que nos da, pues, la ética analógica: una aplicación de la hermenéutica analógica a la ética o filosofía moral, disciplina en la que tan mal andamos hoy en día; es casi una asignatura pendiente, en suspenso o reprobada, y tenemos que hacerla avanzar en su proceso. Ya es demasiado evidente el empantanamiento en

el que se encuentra la discusión en estos asuntos, distendidos y desgarrados como estamos por las posturas extremas tan conocidas y que ya empiezan a cansar.

Pero tenemos que hacerlo evitando los también consabidos extremos del absolutismo univocista y el relativismo equivocista; hay que llegar a un universalismo analógico, con universales análogos, con principios e imperativos que se aplican de manera diferenciada, matizada, proporcional. De esta manera podremos superar el impasse en el que se encuentra nuestra discusión actual sobre la ética, y podremos dar un paso adelante en la construcción de una filosofía práctica que verdaderamente nos haga ser mejores.

La construcción ética

Preámbulo

Después de haber desbrozado el camino hacia la ética, examinando problemas tan fundamentales como si puede ser prescriptiva o sólo descriptiva, y cómo se pueden superar el relativismo y la falacia naturalista, en este capítulo me propongo hacer una primera aproximación a algunos temas que resultan imprescindibles para la reflexión ética o filosófico-moral. Trataré de enfocarlos desde una perspectiva hermenéutica, es decir, tratando de ser atento al contexto en el que se plantea una ética, y, por lo mismo, a su especificidad o particularidad; un planteamiento que sea cuidadoso con lo particular y concreto, con los casos y los contextos, como es lo propio de una postura hermenéutica, que procede a evitar que las diferencias se nos disuelvan completamente en las semejanzas, que los casos se nos diluyan en las leyes, que la contextualidad se nos difumine en la textualidad.

La ética hermenéutico-analógica que se construye aquí tiene un imperativo categórico, norma o ley que califica al ser humano como análogo a todas las cosas, esto es, como microcosmos, como en parte natural y en parte artificial o cultural. La parte natural mira a una base que no olvida su biología como aspecto de su ontología, y la parte cultural hace que tampoco olvide su proceso histórico como aspecto constitutivo también de su ontología. Tiene una ontología híbrida, analógica: esencial e histórica a la vez, porque la esencia se da encarnada en historia. Y la realización de

ese imperativo, norma o ley, que corresponde a los valores del ser humano como análogo, requieren de ciertas disposiciones que hay que cultivar en él, a saber, ciertas virtualidades; será, pues, una ética de virtudes y no sólo de leyes. Tratará de combinar, analógicamente, leyes y virtudes, mostrando que no sólo no son incompatibles, sino que se necesitan y se ayudan mutuamente.

Legalismo y casuística

Tenemos, entonces, que nuestra ética puede ser prescriptiva o normativa, al menos en alguna buena medida, ya que no se ha de reducir al relativismo y al descriptivismo. Pero falta averiguar la medida en que podrá hacerlo. ¿Es una ética de leyes o una ética de situaciones, de casos? En épocas recientes, MacIntyre se ha caracterizado por hacer ver que la ética de la modernidad fue de leyes, demasiado cargada de imperativos categóricos. A ello se opone, en la tardomodernidad o posmodernidad una ética de sentimientos, de emociones, contraria a la ética racionalista y empirista de la modernidad. Pero este autor ve que es igualmente nociva y confundente, por eso él propone una ética de virtudes, que atiende más al lado inconsciente que al racional, más al lado de las situaciones o casos que a las leyes.[1] Sin embargo, creo que también la propuesta de MacIntyre debe ser reconducida a un equilibrio posterior, ya que las virtudes necesitan algo de leyes, para que guíen a la acción virtuosa misma.

Es como la división tan tajante que vimos que hacía Wittgenstein entre el mostrar y el decir. Para él, lo de la ciencia se puede decir, pero es poco y lo menos interesante para el hombre. En cambio, lo que no se puede decir sólo se puede mostrar y es lo más interesante para el hombre: la ética, la estética y la mística.[2] De acuerdo con Wittgenstein, la ética sólo se puede mostrar, no decir,

[1] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 74 ss.
[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421 y 6.522.

y así, sería una ética de paradigmas y de búsqueda de asemejarse a esos paradigmas, esto es, una ética plenamente de virtudes. Pero una ética analógica trata de conjuntar, al menos un poco, el mostrar y el decir; tratar de decir el mostrar y de mostrar el decir. De esta forma, algo se puede decir, aunque muy poco, y lo más se tiene que mostrar. Para la formación de la virtud, algo se puede decir, en pocas leyes y muy claras, aunque también abiertas, que sirvan más de regulación, de dirección, como de invitación al seguimiento, y que broten de la praxis de esos paradigmas de moralidad a cuya semejanza hay que actuar. Es el problema que ya atacaba San Agustín, con el que tanto dialogó Wittgenstein, quien en su célebre diálogo *Del maestro* abordaba el problema de que no basta con sólo mostrar en la significación, sino que algo tiene que poder decirse,[3] pues de otra manera el mostrar puede resultar equívoco, acaba llevando a la equivocidad. Si bien no se busca la univocidad del mero decir, también hay que salvar el peligro de equivocidad del mero mostrar, y tratar de llegar a una confluencia del decir y del mostrar, en el que, con un decir analógico, icónico, sacado de lo paradigmático que exige Wittgenstein, se pueda acceder a una mayor claridad que el solo mostrar, que corre el peligro de no orientar y más bien ser confundente.

Ética formal y ética material

Tenemos, pues, una ética prescriptiva, que busca el establecimiento de algunas leyes, pocas, y la formación de virtudes en las que se plasmen esos principios. Pero nos falta abordar el problema de la manera como se ha de hacer esto. Así, otro problema que se presenta es el de la pugna entre una ética formal y una ética material.[4] Una ética formal se centra en el decir, una ética mate-

[3] S. Agustín, *De magistro*, X, 29.

[4] B. F. von Brandenstein, *Problemas de una ética filosófica*, Barcelona: Herder, 1983, pp. 21 ss. La distinción entre ética formal y ética material procede de Kant, quien ve las éticas anteriores como materiales, y la suya como formal.

rial se centra en el mostrar; por eso la ética formal rehúsa los contenidos, y sólo establece el diálogo racional o razonable, en el que se van a sacar o negociar esos contenidos posibles.

Frente a una ética formal como la de Kant, Apel y Habermas, y una ética material como la de Scheler y Lévinas, me parece encontrar una mediación en Enrique Dussel.[5] Él dice muy sensatamente que no se puede eludir todo contenido material y pasársela sólo con un procedimentalismo formal. Frente a esas éticas discursivas o del diálogo razonable, mantiene que hay un valor previo incluso a ese diálogo en el que se pretende construir la ética. Ese contenido material anterior, ese valor previo es el del respeto y fomento de la vida. En la línea de Lévinas, dice que el límite con el que topa la ética del discurso es que, antes de cualquier discurso, el otro tiene que estar dispuesto a respetar mi vida; incluso antes de presuponer, como lo aceptan Apel y Habermas, una pretensión de veracidad (que es ética y no puramente procedimental o metodológica), así como una de verdad y de corrección, esto es, de validez. Todo ello es anterior al diálogo. Y vemos que hay contenidos éticos que no son producto del diálogo ético, que no son acordados en él, sino que se presuponen previamente a él. De esta manera, nuestra ética no depende totalmente del diálogo, ya que ve que el diálogo mismo depende de ciertos requisitos incluso para ser posible, tiene condiciones de posibilidad que no puede eludir.

Asimismo, en este tiempo en que el diálogo ha sido endiosado, conviene recordar el carácter reflexivo de la filosofía, esto es, que se da también en el monólogo reflexivo consigo mismo. Javier Muguerza nos recuerda que la mayoría de nuestras decisiones morales son tomadas en el monólogo reflexivo, o en la reflexión monológica, más que en el diálogo, más que en la transacción dialógica.[6] Eso no quita la importancia del diálogo, que, sobre

[5] E. Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1998 (2a. ed.), pp. 129 ss.

[6] J. Muguerza, "Entre el liberalismo y el libertarismo", en *Zona Abierta*, 30 (1980), p. 46.

todo en su aspecto de deliberación, de consejo, ayuda a formar el juicio moral en uno mismo. Pero no por dar la preeminencia al diálogo debemos llegar a la anulación del monólogo meditativo, que es en el que sacamos las lecciones del diálogo y donde, en definitiva, establecemos nuestras conclusiones morales y nuestros juicios éticos personales.

Encontramos, así, un límite analógico, en el que se puede dar un equilibrio proporcional, dentro de una ética, al lado formal y al lado material. En efecto, no podemos pasárnosla con una ética sólo formal o procedimental, que sólo suponga la capacidad de razonar, cuyo único contenido material sea la racionalidad del ser humano, con la cual pueda ponerse a dialogar y llegar a diversos acuerdos, negociando, así, toda la ética. Creo que el planteamiento de Adela Cortina, desde la misma ética discursiva, supera ese dilema, ya que acude a la hermenéutica para asignar también contenidos valorativos a su ética, con lo cual no se queda en una ética meramente formal, sino que también le da un contenido material.[7] No podemos dispensarnos de un contenido material, y hemos adoptado el de la vida, esto es, el del respeto y la promoción de la vida, concretamente la de las personas. El respeto es necesario, pero insuficiente; en cambio, la promoción es necesaria y además suficiente. Con ello la vida va adelante. Pero no podemos quedarnos con ese contenido material y ya; hay que volver a poner en ejercicio la parte formal o dialógica. En efecto, tras aceptar como básico el respeto y la promoción de la vida, todavía tenemos mucho que discutir acerca de ella: qué se entiende por la vida, pues no sólo se trata de la vida biológica, sino, además y tal vez sobre todo, de la vida cultural, ya que el hombre, más que biológico, es simbólico; de manera que no sólo se mata quitando la vida biológica, sino también, y de manera más

[7] A. Cortina, *El mundo de los valores. "Ética mínima" y educación*, Bogotá: El Búho, 2002 (3a. reimpr.), pp. 53-63, donde habla de valores, inclusive absolutos, concretamente el de las personas: las personas son valiosas de manera irrestricta, esto es, absolutamente.

profunda y cruel, erradicando la cultura, los símbolos del hombre. Es a lo que llamamos culturicidio, que es tanto como genocidio o etnocidio. Pero, además, tendremos que discutir qué entenderemos por la vida cultural, y no sólo biológica. Y aquí entra la polémica de las distintas concepciones acerca de la vida, esto es, de la calidad de vida, o ideales de vida, o ideas de vida buena. Y nos encontramos con el problema de que no bastan las éticas de la igualdad o la justicia, sino que faltan las éticas del bien, es decir, de la vida buena o cualificada como plena.

Éticas de la justicia y éticas del bien

Quien ha trabajado mucho esto es Adela Cortina, y la seguiré aquí. Ella ha arrojado mucha luz sobre esta dicotomía, con su idea de unos máximos y unos mínimos en la ética.[8] Es decir, hay unos mínimos morales en los que fácilmente habrá acuerdo, y tienen que ver con la justicia, pues son propuestas de igualdad ante la ley, de justicia para todos, etc. Pero también hay unos máximos que difícilmente son aceptados por todos o la mayoría, que son los ideales de vida, las ideas sobre la felicidad, el bien, la realización propia, etc. Ella se inclinó un tiempo por resguardar a toda costa esos mínimos indispensables, sin los cuales no puede haber convivencia social, y por eso privilegiaba una ética de mínimos. Pero creo que eso es insuficiente. Los que más nos mueven son en definitiva los máximos, nuestros ideales culturales, nuestras ideas del bien, de la vida buena, pues sin ello la vida no merece vivirse. Creo que se puede llegar aquí también a una confluencia analógica o proporcional, en la que se juegue, un tanto dialécticamente, con los mínimos y los máximos, de modo que no todo se reduzca a preservar esos mínimos sin los cuales no hay siquiera convivencia. La misma Adela Cortina, últimamente, ha incorporado en su discurso ese ingrediente de los má-

[8] A. Cortina, *ibid.*, pp. 120 ss.

ximos.[9] Se da cuenta de que son los que dan sentido a los mínimos, son los que le dan contenido; pues, en comparación con ellos, los mínimos son cuasi formales y los máximos cuasi materiales, o los que dan el contenido material o axiológico a los otros. De hecho, son la constelación de valores específicos de una cultura o de un grupo (o subcultura), son las motivaciones más claras e innegables. Y, por lo mismo, son lo que da sentido y contenido a los aspectos formales de la ética. Así, pues, no podemos quedarnos con los mínimos de justicia y relegar los máximos de las ideas de lo bueno. Hay que hacerlos converger, y creo que se puede hacer con la ayuda de la hermenéutica analógica, esto es, con un equilibrio no fijo, sino proporcional y analógico, que nos permita dar juego a lo justo y a lo bueno dentro de nuestra ética, a saber, no renunciar a lo bueno por asegurar lo justo, ni perder —mucho menos— la justicia por estar tratando de conseguir el bien. Pueden equilibrarse proporcionalmente, y, buscando la igualdad de la justicia, tratar de preservar lo más que se pueda la diferencia, radicada en los ideales de vida buena. Y, como en la analogía predomina la diferencia, estaremos inclinados a apostar por las diferencias culturales más que por la igualdad ante la ley, que sería univocismo, pero sin caer en la sola diferencia, del equivocismo, que es el relativismo otra vez.

Ética de principios y ética de fines

Existe también la polémica entre si la ética ha de ser de fines o de principios, pues cada una de esas posturas pone sus propios problemas.

Una ética de fines es la que plantea todo en función de lograr una finalidad, ya sea la felicidad, el bien común, etc. Un ejemplo típico es la de Aristóteles. Pero en una ética de fines hay el peli-

[9] A. Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Madrid: Santillana, 1996, cap. 4.

gro de que se puede sacrificar al individuo en aras del fin, que por lo general es del grupo. Por ejemplo, enviar a la guerra a un joven para que defienda a la sociedad de la que forma parte. En cambio, una ética de principios, como la de Kant, establece como uno de ellos la dignidad de la persona, por lo tanto, la inapreciabilidad de su vida. Pero, como observa MacIntyre, una de las virtudes que se necesitan en cualquier sociedad, además, por ejemplo, de la veracidad, es la valentía o la fortaleza, en el sentido de que hay que defender de sus enemigos a la comunidad, sin lo cual no puede subsistir, sino que sería destruida por ellos.[10] Por lo tanto, creo que se puede hacer un equilibrio proporcional entre los principios y los fines, y tratar de que cuando haya conflictos entre unos y otros, el bien común salga ganando, ya que es el que comanda todos los principios y fines.

De hecho, será una ética prudencial, basada en la *phrónesis*, que nos haga ver, según el caso, lo que se tiene que aplicar para que haya justicia; es decir, aplicará los principios según los fines, o tratando de no lesionar los fines de las personas, y tratará de lograr los fines de las personas o de los grupos sin diluir los principios que han de guiar a la sociedad. De esta manera se podrán resolver los casos difíciles, que son aquellos en los que estas morales entran en colisión, y que es según la prudencia y la equidad como ya desde los antiguos griegos se quería que fueran resueltos. Hay que tratar de equilibrar proporcional o analógicamente el bien común y el bien individual.

Bien común y bien individual

Y, hablando del bien común, todavía tenemos que discutirlo más, porque es central en la ética. El bien común, en primer lugar, no es el bien propio o particular. Si no es el bien de los individuos, no puede ser el bien de todos, en el sentido del bien de cada uno.

[10] A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 194-195.

Tiene que ser un bien de todos, pero diferenciado, es decir, el que pertenece a los seres humanos como grupo, como sociedad o como especie, aunque no sea visto así por el hombre concreto o individual. En efecto, el individuo puede ver como un bien algo que sólo a él le parece bien, por ejemplo su propio interés le indica que acaparar ciertos bienes, y hacer monopolios, es bueno; pero eso va en contra del bien de los demás, del bien común. Por ello el bien común es el bien de todos, pero no el de cada uno. Esto no se reduce al bien de la mayoría, pues allí quedan minorías afectadas y relegadas. Va más allá. Es el bien de todos, pero que no es reconocido por cada uno; sin embargo, si todos los hombres de esa sociedad pudieran ver con claridad, verían que también, al ser el bien de todos, es el de cada uno de ellos, sólo que los prejuicios impiden verlo así. En efecto, ese bien común no es otro que la justicia, añadiendo la práctica prudente de los ideales de buena vida.[11]

Y aquí es donde encuentro un bien en cierta manera trascendental en sentido kantiano, esto es, no reductible al cúmulo de bienes empíricos que constatamos. Si fuera esto último, volveríamos al relativismo, que ya hemos visto que es insostenible. Cada quien defendería el bien empírico que conoce y promueve, cayendo en esa lucha a muerte que a veces vemos en el multiculturalismo: todos imponiendo su ideal de vida. Pero también vemos que hay criterios con los que podemos juzgar como malo algún bien empírico, o histórico, o consuetudinario; por ejemplo, podemos decir que es incorrecta la circuncisión femenina practicada en algunos pueblos orientales, o podemos decir que es incorrecta la esclavitud, o el racismo, etc., etc. Esto pone de manifiesto que podemos remontar lo puramente empírico y alcanzar lo que Kant llamaba lo trascendental, a saber, pautas universales de comportamiento. Pero yo no lo vería a la manera de Kant, como

[11] J. L. L. Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid: Tecnos, 1992 (2a. ed.), pp. 31 ss.

algo universal *a priori*, esto es como un *a priori* trascendental, sino como algo que ciertamente es universal, que trasciende lo empírico y por ello trascendental, pero aprendido de la historia humana, y en ese sentido, *a posteriori*, no *a priori*. Por ejemplo, encontramos generalizado, más allá de las posturas empíricas, e incluso más allá del diálogo, que nadie quiere que lo maten, que lo mutilen, que lo lesionen, que todos quieren tener salud, bienestar, etc.; pero no como por una especie de *a priori* trascendental, sino como algo *a posteriori*, enseñado por la misma historia humana. Son cosas que hemos aprendido empíricamente de la historia, de manera *a posteriori*, sin ningún *a priori* misterioso; y, sin embargo, son cosas o conceptos que tienen cierto rango de universalidad; lo han alcanzado por una especie de inducción, o —como la llamaría Peirce— de abducción,[12] avalada por la inducción. Por lo tanto, trascienden lo empírico; y me inclino a pensar que debería llamarse a esos contenidos un *a posteriori* trascendental en lugar de un *a priori* trascendental. Ha sido obtenido arduamente, mediante el diálogo intercultural, en el que se puede criticar a la otra cultura a la vez que se aprende de ella (de una manera *dia-filosófica* y no tanto de una manera meta-filosófica).

Ética liberal (individualista) y ética comunitarista

Al preocuparse por el bien común, pero sin olvidar, dentro de él, al bien particular, se está señalando el bien del individuo como inserto en el bien de la comunidad; de modo que realizar el bien común es de alguna manera realizar el bien particular, y al buscar el bien individual se debe hacer de tal manera que no lesione,

[12] Además de la deducción y la inducción, Ch. S. Peirce ponía la abducción. La deducción es pasar inferencialmente de lo general a lo particular; la inducción es pasar de lo particular a lo general; y la abducción es pasar, mediante la hipótesis, de los datos a las explicaciones. Cf. Ch. S. Peirce, "Tres tipos de razonamiento", en el mismo, *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 136-138.

sino que apoye, el bien común. Es quitar a los derechos humanos el sentido más bien individualista que han tenido, para darles un tinte más comunitario, más comprometido con la sociedad.[13]

Esto es lo que nos plantea la ética analógica, al tratar de conjugar la ética del liberalismo con la ética del comunitarismo. Si una tiende al individuo, y la otra a la comunidad, la hermenéutica analógica, tal como se maneja y se aplica aquí, las hace confluir en la persona individual dentro de un contexto comunitario, en el que realiza sus decisiones morales, de cara a los otros individuos a los que afecta con su acción. Se busca el bien común pero sin lesionar los derechos humanos, que son individuales, antes bien, potenciándolos de modo que adquieran también una dimensión comunitaria que les estaba haciendo falta.

El ser humano y su teleología, la acción humana y la libertad

Como la acusación de falacia naturalista a las éticas que parten de un análisis del ser humano ya ha perdido su peso hasta casi desaparecer, podemos partir de alguna idea del ser humano. Es decir, tomamos como punto de partida para nuestra ética lo humano (como lo llama Savater), la condición humana (como la llama Trías) o la naturaleza humana (como la llamaba toda una tradición). Podemos ver al ser humano como un foco de intencionalidades, según la vertiente aristotélica que pasa a Brentano y desemboca en los dos discípulos geniales de éste, Freud y Husserl.

Es muy significativa la imagen del hombre como microcosmos, esto es, como resumen o síntesis del universo, porque nos hace ver cómo contiene todos los reinos del ser, de una manera proporcional o analógica. El hombre como análogo es el microcosmos, o el microcosmos es el hombre en su calidad de análogo

[13] S. Mulhall – A. Swift, *Liberals and Communitarians*, London: Blackwell, 1993, pp. 32 ss.

e ícono del universo, ya que la iconicidad es la capacidad de reflejar en sí mismo el todo, como en un fragmento. Y ésta es la cualidad metonímica de la iconicidad, es decir, hacernos pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, como por una especie de inferencia o abducción (según la llamaba Peirce),[14] de modo que con un poco que conozcamos al hombre, lo suficiente, nos permite proyectar y construir el edificio ético en el que ha de moverse. Estudiando la condición humana, o naturaleza humana, en su carácter de microcosmos, de ícono y diagrama de la naturaleza universal, podremos ver cómo se puede edificar una ética que corresponda al ser humano. Y lo haremos apoyados en la iconicidad del hombre, ya que en sus fragmentos reluce el todo, en el conocimiento fragmentario que tenemos siempre de él, podemos alcanzar el conocimiento de la totalidad que es (*totus homo*). Vemos el todo en el fragmento, en el fragmento vemos el todo, aun sea de manera hipotética, conjetural, casi adivinatoria. Y en esto vemos que el ser humano, a fuer de microcosmos que abarca todas las dimensiones del ser, contiene en sí mismo todas las cosas, como decía el viejo Aristóteles,[15] pero intencionalmente, a saber, en representación cognoscitiva y volitiva. Y esto nos habla ya de que tiene intencionalmente todas las cosas, esto es, tiende intencionalmente a todas ellas, tiene su intencionalidad polarizada hacia todas, de modo que ya, por lo pronto, se ve su intencionalidad cognoscitiva y volitiva, conceptual y emocional, por no decir que también tiene una intencionalidad de ser u ontológica. Pues bien, el ser humano, como análogo e icónico, se nos presenta como núcleo de intencionalidad, como foco de intencionalidades que surgen de él mismo, como posibilidades, y buscan su actualización o realización.

Así, pues, si partimos del ser humano como núcleo de intencionalidad, encontraremos que esa intencionalidad es cognosciti-

[14] Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 40-41.
[15] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a13 y 8, 431b21.

va, volitiva e incluso entitativa, y protiende a muchos objetos. El hombre, en cuanto microcosmos, está como intencionalizado hacia todas las cosas, porque está cargado intencionalmente de todas ellas, y tiende a ellas con el conocimiento y con el deseo. Ya el deseo de conocerlas implica ambas intencionalidades; mucho más el deseo de interactuar con ellas o intervenir en ellas, sobre todo respecto de los demás seres humanos.

Ya la intencionalidad dice razón de fin, de finalidad, de teleología, pues, como no se cansaron de insistir Brentano y Husserl, toda intencionalidad tiene un objeto, un contenido.[16] Y vemos asimismo que esa intencionalidad (tanto cognoscitiva como volitiva) adquiere grados, etapas de un proceso, de modo que hay finalidades más restringidas y más abarcadoras, hasta llegar a un punto que puede llamarse el fin último o plenificador. Ese fin es un bien, no puede ser menos; y será, en cuanto fin último, el bien supremo, que, según establece la tradición aristotélica, es la felicidad. Pero ese fin último tiene dos caras, una más objetiva y otra más subjetiva; la subjetiva es la felicidad misma, pero la objetiva es la perfección, y es que de ella, como de un principio, surge la mencionada felicidad. De esta manera, puede decirse que el hombre tiende a la felicidad, pero la consigue sólo por medio de alguna perfección o calidad de vida que se propone.

Y aunque estamos en el plano de una ética teleológica, o de fines, cuyo fin es la felicidad por medio de la perfección humana, ello no impide que también conectemos con una ética deontológica, esto es, de obligaciones, leyes o imperativos, ya que el fin exige ciertas acciones para ser alcanzado, y ya de ahí van surgiendo las obligaciones que se requieren para alcanzar el fin establecido. Juntamos aquí, analógicamente, a Aristóteles y a Kant, el primero con su ética teleológica (eudaimonista), y el segundo con su ética deontológica (del imperativo categórico). Por eso del fin

[16] F. Brentano, *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935 (2a. ed.), pp. 27 ss.; *El origen del conocimiento moral*, México: Eds. Bachiller, s.f., pp. 24 ss.

establecido se derivan ciertos criterios o normas que dan moralidad a las acciones: si conducen a ese fin/bien, son buenas moralmente, si desvían de él, son malas. Por otra parte, como en la analogicidad predomina la diferencia, no hay equilibrio perfecto, y damos predominio a la parte aristotélica sobre la kantiana; vamos más hacia el fin-bien que es la felicidad que a la norma o ley, ya que la ley adquiere sentido o significado por el bien que protege y al que guía.

Viene, entonces, el tema de las acciones, pues éstas son las que llevan al fin propuesto, son como los pasos hacia él, y para trazar el camino que conduce hacia él se ayudan de imperativos, normas o leyes. En cuanto a las acciones, consideramos como acción moral la que es propiamente humana, a saber, aquella que tiene una intencionalidad completa, esto es, la que está dotada de conocimiento y voluntad; en ella se alían la intencionalidad cognoscitiva y la volitiva, de modo que hay conciencia y libertad, con lo cual puede haber responsabilidad. El problema de la libertad puede zanjarse aquí a la manera en que lo hacían Kant, Moore y Wittgenstein, de una manera un tanto pragmática: si no hay libertad, no hay moral; no puede haber acción moralmente loable si no es hecha con un mínimo de libertad. Y el negar la libertad (dentro de unos límites suficientemente amplios para dar cabida a la cualificación moral de la acción) es contraintuitivo y va contra la experiencia misma, e incluso autocontradictorio y, por lo mismo, autorrefutante.

Es verdad que la libertad es limitada, que el acto humano tiene deficiencias y hasta impedimentos, como la ignorancia, la violencia, las pasiones, etc., pero siempre encontrará el ámbito suficiente para permitir la moralidad. Una de esas causas deficientes (como podríamos llamarla, por contraposición a la causa eficiente) es la pasión. Pero no de suyo, no por sí misma, sino por el manejo que de ella haga el ser humano. Las pasiones (después llamadas emociones, sentimientos, etc.), por ejemplo las que señalaba Aristóteles (las del apetito concupiscible: amor, odio, de-

seo, fuga, gozo y tristeza; y las del apetito irascible: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira) no tienen por qué ser contrarias a la buena acción. Ciertamente si el hombre las usa mal, y se queda en la mera oposición a los dictados del bien moral, le servirán para apartarse del camino del bien; pero esto no es así por necesidad natural. Puede darse incluso la manera de hacerlas trabajar en pro de la buena acción moral.

El que, a pesar de las limitantes de la libertad, ésta alcanza para dar espacio suficiente a la moralidad lo atestigua el fenómeno del arrepentimiento, por el que nos damos cuenta de que algo hicimos mal. Por más que hay el peligro de la culpa patológica, por un superyó demasiado estricto (igualmente hay el peligro de un superyó demasiado laxo), alcanzamos a darnos cuenta de cosas que hacemos mal a los demás, y no solamente en dependencia de pautas culturales o de época, sino a veces intrínsecamente, como cuando traicionamos la confianza, cuando engañamos, etc.

Por eso uno de nuestros criterios morales es la conciencia, antes incluso que el imperativo o la ley. Hasta puede decirse que la ley siempre se dará como interpretada por nuestra conciencia. Por eso la conciencia era a veces llamada la norma subjetiva, siendo la ley la norma objetiva, y nuestra acción será más moralmente objetiva mientras más se acerque a una interpretación correcta de la ley, no tramposa ni indulgente, pero tampoco cerrada e intransigente. Por eso sigue siendo cierto lo que decía Freud acerca de la libertad, que está más en construcción que ya dada, pues hay que conquistarla y será proporcional al conocimiento cada vez más profundo que alcancemos de nosotros mismos. Es decir, se requiere siempre la formación de la conciencia, de manera responsable y crítica.

Mas, encontrada la libertad en el hombre, vemos que necesita una orientación, es una intencionalidad muy importante en el ser humano, y requiere de algo que le sirva como cauce; no para que la cohíba o la impida, sino para que la oriente. Se trata de las leyes como cauces, de las normas como orientaciones, de los

imperativos como maestros que educan la libertad del hombre, que no han de ser vistos como pesadas cargas, sino como invitaciones a recorrer bien ese camino que lleva hacia el fin, hacia el bien. Aquí resuena la voz de Nietzsche, quien, contrario a los que pretenden interpretarlo en sentido de mero transgresor, pide que se obedezca radicalmente la ley cuando nos conduce al bien. La decadencia nihilista está tanto en la mojigatería de la moralina como en la transgresión comodona e irresponsable.[17] Aquí se impone una actitud analógica, ponderada, proporcional, icónica, por la que el ser humano es llamado a la iconicidad moral, esto es, a ser ícono o paradigma o modelo, como le pedía Kant en una de las formulaciones de su imperativo: comportarse de tal manera que su conducta pudiera ser erigida en ley universal, esto es, en paradigma o modelo para todos los seres humanos, con lo cual se cumple un tipo muy especial de universalización, el icónico: a partir de uno mismo, por la razón práctica, hasta todos los demás.

La obligatoriedad moral

Y aquí es donde esa universalidad del imperativo nos muestra la obligatoriedad moral. Lo que nos conduce a la finalidad propuesta como buena moralmente se vuelve moralmente obligatoria, adquiere ese carácter de imperativo categórico. Esa finalidad ya está contenida en el propio ser del hombre, que hemos estudiado para ver qué obligatoriedad moral o ética le compete. Es como el imperativo llamado pindárico, por haber sido señalado por el eximio poeta griego Píndaro: "Llega a ser lo que eres". Es decir, lo mismo que está en ti te muestra lo que has de ser, aquello a lo que debes tender. Es lo que tendrás que ser para alcanzar la perfección del mismo ser que tienes, desarrollar —como dirá después

[17] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 26: "Todos mis respetos por el ideal ascético cuando es sincero; pero no puedo sufrir esos sepulcros blanqueados, seres fatigados y abúlicos que se disfrazan de sabio y se jactan de una mirada *objetiva*; no son más que muñecos trágicos".

Heidegger— las potencialidades que están ínsitas en la propia esencia. Eso es llegar a la perfección, es buscar el bien, y, como se aplica a todos los hombres, es el bien común y no sólo el bien individual. A pesar de que se presenta primero como bien individual a alcanzar, al conseguirlo se está realizando el bien de la especie humana.

Lo mismo que es un bien para el hombre, en ese carácter de finalidad o teleología, orienta y depara lo que ha de ser obligatorio moralmente, lo que habrá de ser la deontología, lo imperativo. Aquí es donde coinciden las éticas teleológicas y deontológicas en ser consecuencialistas, es decir, en tener que ponderar si una acción o una norma es moralmente correcta o incorrecta por las consecuencias que se siguen de ella. Esto es, por el hecho de que un acto o una regla tengan como consecuencia el acercar al fin propuesto o alejar e incluso apartar de él.

Corolario

También vemos aquí que la ética entronca con la filosofía política. Y es que, en verdad, como lo manifiesta Taylor, la filosofía política no puede más que tener bases éticas.[18] Resulta curioso observar en la actualidad tardomoderna o posmoderna que la ética vuelve a conectarse con muchas cosas de las que la modernidad la había separado. La ética fue separada de la política por Maquiavelo, estorbaba; pero ahora vemos cómo Rawls se esfuerza por hacernos ver que una sociedad, si es justa, esto es, moralmente correcta, funciona mejor. La ética fue separada del derecho por Kant, quien decía que en lo moral cuenta la recta intención, pero no en lo jurídico; pero ahora vemos a Dworkin afanándose por volver a conectar la ética con el derecho, y poniendo como la base de los *corpus* jurídicos un tipo de derechos que llegan a llamarse derechos morales. La ética fue separada de la economía,

[18] Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, pp. 40-44.

sobre todo por los positivistas; pero ahora se nos presenta Amartya Sen, premio Nobel de economía, y también consumado filósofo, quien dice que la economía sirve mejor a la sociedad si está regida por directrices morales.[19] Y así en muchos otros campos.

Asistimos, pues, a una vuelta de la ética hacia las demás disciplinas. Esto es tanto como decir que la ética ya no se envuelve en sí misma, ni se cierra a las demás parcelas del saber, como pareció haber llegado a hacerlo. Ahora se nos pide, como filósofos, respuestas éticas, directrices morales, que puedan por lo menos orientar la acción, la aplicación de las diferentes ciencias que se han acumulado en torno nuestro. Surgen, así, la bioética y la ética de la técnica. Se hacen, por lo menos, cuestionamientos de ética de los medios. Proliferan las éticas y deontologías profesionales. Hay, entonces, un campo muy importante y perentorio en el que los filósofos tenemos que aportar nuestro trabajo, y éste es el de la ética, el de la filosofía moral, que vuelve por sus fueros y nos confronta, nos cuestiona, nos responsabiliza y a la vez nos hace crecer como personas.

[19] A. Sen, *Sobre ética y economía*, México: CONACULTA - Alianza, 1991, pp. 94 ss.; P. Dieterlen, "Ética y economía", en L. Villoro (coord.), *op. cit.*, pp. 35-55.

El edificio ético

Preámbulo

En este capítulo abordaremos lo principal de la edificación moral o ética. Ésta consiste en ver cuál es el fin de la acción ética y qué tipo de obligación moral pone. Así, después de examinar la ética teleológica, pasaremos a la ética deontológica, y veremos que se ayudan mutuamente. Después de eso pasaremos a ver las condiciones de la realización de la perfección humana, que consiste en la vida virtuosa. Por ello veremos cómo se da este organismo de virtudes en el ser humano, es decir, qué son las virtudes y cuáles de ellas resultan indispensables para su vida personal y social.

A esto nos ayuda una ética planteada, como la hemos venido haciendo, desde una postura hermenéutica, y, más concretamente aún, desde una hermenéutica analógica. En efecto, la analogía es mediadora, sirve de mediación, pero una mediación que no es contradictoria, sino que exige la coherencia, la mesura, la proporción; que conecta los extremos de manera equilibrada, según proporción, esto es, según la proporción de cada uno de esos elementos y según lo exija su encuentro y adecuación. Ella, la analogía, nos ayudará a superar esas dicotomías tan marcadas, lo cual es algo que se procura tanto en la hermenéutica como en la filosofía pragmática.

Más allá de las éticas deontológicas y las éticas teleológicas

Suelen contraponerse las éticas teleológicas y las deontológicas. Las primeras son las que están basadas en una teleología o finalidad, como la de Aristóteles, que tiene su apoyo en la búsqueda de la felicidad. Kant decía que eso era una ética heterónoma, porque buscaba algo extramoral, y que debía ser autónoma, basada sólo en sí misma, en el imperativo o la obligatoriedad de la ley, que es lo que él veía como lo más propio de la ética. Para alcanzar esa autonomía, él proponía una ética deontológica, esto es, basada sólo en la obligación, en la ley, así la ética se encerraba en el ámbito de lo moral.[1]

Pero esto se ha discutido mucho, y se ha visto que ambos tipos de ética se complementan; más aún, se necesitan. Parodiando al mismo Kant, una ética sin obligación sería ciega, pero una ética sin finalidad sería vacía. Es decir, la obligación moral se cumple precisamente porque le da sentido una finalidad, que es la felicidad.[2] Se trata de la felicidad que vamos a alcanzar si cumplimos con la obligación moral. Nadie cumple por cumplir; en todo caso, por la satisfacción de cumplir, lo cual conlleva ya una finalidad, e incluso una felicidad.

La finalidad ética como felicidad

La felicidad se dice en griego "eudaimonía", por eso se ha llamado "eudemonismo" a la postura ética que pone a la felicidad como objetivo del actuar moral.[3] De esta manera, todo lo que conduzca a

[1] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, III; Buenos Aires – México: Espasa-Calpe, 1946.
[2] W. K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle and London: University of Washington Press, 1958, pp. 42-43.
[3] O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, pp. 311 ss.; A. G. Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura*

esa finalidad de la felicidad es bueno moralmente, y lo que aparta de ella o retrasa, es malo, en esa medida. Ahora bien, no debe pensarse que se busca la felicidad como tal; hay siempre algo que es lo que la produce, lo cual hay que alcanzar para poder obtener esa felicidad. Este algo es la perfección, lo que en la línea aristotélica se llamaba la finalidad objetiva humana, de la cual resultaba, como un producto, la felicidad misma. Se es feliz porque se alcanza la perfección; es más, en ella reside la propia felicidad. Y esa perfección del hombre es la virtud, la vida virtuosa, la vida plena en la que el individuo alcanza las virtudes que lo hacen llevar bien su vida personal y social. Porque por lo general las virtudes no repercuten sólo en la vida personal o individual, sino en la convivencia social.

Pero, según dijimos, esta ética teleológica no está reñida con una ética deontológica o de la obligación. Es más: puede muy bien pensarse que la acompaña y la completa, ya que aquello que constituye el fin de la acción humana, como en nuestro caso es alcanzar la perfección de la que resulta la felicidad, se establecerá como contenido de la obligación moral, se hará algo obligatorio, será el contenido del imperativo categórico, según lo llamaba Kant.[4] Tratemos de ver en qué consiste esto.

El imperativo categórico-analógico

El imperativo categórico de la ética analógica es mixto, como todo lo análogo. Es híbrido o mestizo. En la línea del ser fronte-

---

de "Ética a Nicómaco" I y X 6-9, Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 1997, pp. 100 ss.

[4] Algo parecido plantea Xavier Zubiri, cuando habla de una ética formal de bienes, que saca del concepto de justificación o ajustamiento. El ajustamiento se da con respecto a la realidad, esto es, con respecto al ser; pero también con respecto al actuar. Se da una moral como estructura y una moral como contenido, que se llegan a juntar. Es que lo debitorio está ya contenido de alguna manera en la realidad, pues el hombre ha de ajustarse a ella. Por eso la mejor posibilidad se vuelve necesaria, es decir, obligatoria. Y así se puede pasar, sin falacia naturalista, del ser al deber ser. Véase X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, pp. 374 ss.

rizo de Trías y Ortiz-Osés, se trata de que sea más radicalmente analógico, y, así, no sólo es limítrofe, sino que es mestizo, lo cual tiene más inviscerada la condición de vivir en la mediación. Lo análogo integra las diferencias, por encima de las semejanzas, por eso en él la diferencia tiene que predominar sobre la identidad. Sin embargo, gracias a la semejanza, que también conserva, posibilita la universalidad.

Así, el imperativo categórico analógico parte del principio aristotélico de la sindéresis: "Haz el bien y evita el mal", dándose cuenta de que es demasiado formal, y de que hay que dotarlo con contenidos materiales, los cuales vienen dados en gran parte por las inclinaciones naturales del ser humano, principalmente las de la autoconservación, de la conservación de la especie y del cuidado de la prole. Intenta concordar la regla de oro: "Trata a los demás como quieres que te traten" y el imperativo categórico kantiano: "Trata a los seres humanos como fines y nunca como medios", según una armonización y complementación de ambos que ya ha intentado Alan Donagan.[5] Y también abarca el imperativo categórico pindárico, invocado por Eugenio Trías, que dice: "Llega a ser lo que eres",[6] adaptándolo a la analogía del ser, y glosándolo como "Llega a ser aquello que te es proporcionado", en el sentido de proporcional, adecuado, analógico.

El análogo, o el hombre como ser analógico, se abre a sus posibilidades, pero a aquellas que le son proporcionales o proporcionadas, con un realismo de lo posible realizable. Sobre todo, hace hincapié en la posibilitación de lo posible mismo, que se da en la mediación virtual, esto es, en la disposición de las virtudes, que son hábitos de conductas que se van construyendo poco a poco, a través de la repetición de actos, pero no meramente con el aspecto cuantitativo de la acumulación, sino principalmente

[5] A. Donagan, "The Moral Theory almost Nobody Knows: Kant's", en *The Philosophical Papers of Alan Donagan*, vol. II, *Action, Reason and Value*, ed. J. E. Malpas, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 148.

[6] E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, p. 47.

con el aspecto cualitativo o la cualificación que de ello resulta. Es una especie de salto dialéctico, o, por mejor decir, analéctico (de dialéctica analógica o analogía dialéctica): la acumulación de actos virtuosos, en cantidad, determina un cambio cualitativo, deparando la acción con carácter de virtuosa.

Por lo demás, la analogía, que es abierta, nos deja incluso jugar con un poco de relativismo, un relativismo limitado, con límites; un relativismo relativo o que podríamos llamar relativismo analógico, sano y de sentido común, pero que no nos dispersa ni nos dispara hasta el punto de no saber a qué atenernos. No es como muchas de las éticas de esta llamada tardomodernidad o posmodernidad, que pretenden dar gusto a todos, y tienen una permisividad en la que nada hay firme, todo se difumina y se pierde en las vaguedades de los casos y las situaciones, sin poder nunca llegar a constituir directrices que se puedan universalizar. Pero tampoco incurre en el extremo del que se acusa a la modernidad, la pretensión excesiva de claridad, que conducía a una ética inhumana, hecha para máquinas, como fueron muchas en el racionalismo, por confrontación con el empirismo, y que hizo reaccionar después al existencialismo en contra del cientificismo de la fenomenología y el neopositivismo.

En este sentido, nos viene muy bien una ética analógica, pues de una manera muy cercana a Eugenio Trías y su filosofía del límite, acerca en el límite y hace que se toquen, aunque sin confundirse, las propuestas de Vattimo y de MacIntyre, que se pueden acercar gracias a la noción de prudencia o *phrónesis,* que era peculiar de la ética aristotélica y fue Hans-Georg Gadamer quien se encargó de rescatar.[7] La *phrónesis* es un saber práctico y concreto, que ayuda a relacionar el principio o incluso la ley al caso particular, con lo cual se relaciona lo universal con lo particular, o se subsume lo individual en lo universal, lo cual es, por cierto, lo más hermenéutico. Y es también un acto de oscilación analó-

[7] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 383 ss.

gica, ya que, al tomar en cuenta lo semejante pero haciendo predominar la diferencia, se respeta lo más posible la singularidad del caso pero se ilumina a la luz de los principios o preceptos, y se tiene como resultado la formación cada vez más profunda de la virtud prudencial. Y, como ella es la llave para las demás virtudes, el camino regio para esos actos analógicos que cada una de ellas conlleva, ayuda a adquirir también la templanza, la fortaleza y la justicia, las cuales son las que posibilitan la vida en comunidad.

Las virtudes del análogo

El imperativo categórico-analógico, en sus diversas formulaciones, se canaliza, para su realización, en varias virtudes que ayudan a su cumplimiento. Nos centraremos en las cuatro virtudes clásicas griegas (de ascendencia pitagórica, platónica y aristotélica): prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Las virtudes son como los cauces por los que se cumple la intencionalidad del ser humano en sus vertientes principales. Le dan un encauzamiento, de modo que esa intención de hacer el bien la realice de la mejor manera.

Así, el análogo, u hombre analógico, proporcional, tiene la proporción o equilibrio que le da la virtud. Es, eminentemente, alguien que cultiva las virtudes, al menos un pequeño número de virtudes que se desarrollan con cierta armonía, y dan a la vida una especie de concierto armonioso. En ese despliegue de virtudes se realizan los valores principales que se tienen, con ellas se cumplen las reglas o leyes morales, y en ellas se da vida a los principios que se han adoptado como guías.

La noción de virtud

La virtud es un hábito, una cualidad disposicional, que acondiciona para actuar en una línea de acciones y conservarla, e inclu-

so la favorece y la facilita.[8] El que llega a adquirir una virtud, realiza su contenido, es decir, los actos que contiene, de una manera rápida, fácil y con disfrute. Al que le cuesta la generosidad tiene que adquirir la virtud correspondiente, formarla en sí mismo. Y esto se logra a través de la repetición de actos: tiene que hacer actos de generosidad, sólo puede alcanzarla a base de repetir ese tipo de acciones; pero no se reduce a esa repetición mecánica; llega a formarse en él una cualidad, precisamente la cualidad de ser generoso. Cada vez le cuesta menos ser generoso con los demás, hasta que llega un momento —y es el del afianzamiento de la virtud de la generosidad— en que ya no le cuesta; más aún, le causa satisfacción y disfrute el practicarla.

A Sócrates se le preguntaba si la virtud se podía enseñar, y nunca resolvió satisfactoriamente ese problema. Wittgenstein contraponía el decir y el mostrar, y aseguraba que la virtud no se podía decir, sólo se podía mostrar. Pero precisamente la analogía es el intento de decir el mostrar, esto es, de decir lo que sólo se puede mostrar, sabiendo, por supuesto, que sólo será de manera impropia, indirecta, limitada. La virtud se tiene que mostrar, sobre todo, pero también algo —muy poco— se puede decir, y con ello es suficiente.

Pasemos a ver algunas de las virtudes que ayudan al hombre análogo a construir su vida ética o moral, con equilibrio y moderación dinámicas. Desde los iniciadores del pensamiento analógico, los pitagóricos, se determinaron cuatro virtudes morales o prácticas que han perdurado hasta hoy, y que atravesaron por las exposiciones de Platón, Aristóteles, los medievales y muchos de los pensadores morales recientes. Son la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Por supuesto que hay más, o, si se quiere, éstas se subdividen en muchas otras, y se acompañan de ellas

[8] C. Thiebaut, "Virtud", en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en ética*, Estella: VD, 2000, pp. 427-461; Ph. Foot, *Las virtudes y los vicios*, México: UNAM, 1994, pp. 15-33; P. T. Geach, *Las virtudes*, Pamplona: Eunsa, 1993, pp. 51 ss.

como de un cortejo. Pero en las que hemos mencionado se encuentran las raíces de las demás.

Prudencia

Estamos en un tiempo de una recuperación muy fuerte de la prudencia o *phrónesis* aristotélica, por ejemplo por parte de Gadamer, MacIntyre y Alessandro Ferrara.[9] La prudencia es la sabiduría de lo práctico. Desde Aristóteles, es la llave de las virtudes, pues la virtud es término medio, y la prudencia es la habilidad para encontrar el medio, tanto el término medio de las acciones como el medio para alcanzar algún fin.[10] Por eso consiste sobre todo en la deliberación acerca del término medio de las acciones (ponderación) y acerca de los medios conducentes a los fines (previsión). Conduce a un juicio prudencial, del que resulta una elección, ya sea de los medios conducentes a un fin, ya sea de la medida o mesura de una acción, para que resulte conveniente (tanto moral como técnicamente). En todo ello se observa un equilibrio, se da la proporción, que es precisamente la analogía. Es una virtud altamente analógica, o, si se prefiere, su cometido es dar analogicidad o proporción al hombre en sus acciones.

El propio Aristóteles ve la prudencia como analogía puesta en práctica, como analogía hecha carne y plasmada en la acción, sobre todo en la acción moral. Pero también tiene un aspecto que podríamos llamar "técnico", de habilidad en cuanto a los medios que se requieren para llegar a los fines.[11] Y, como en la ética el fin es el que rige la acción, por eso se requiere tanto de la prudencia, como una mediación, como una virtud mediadora. El prudente o

[9] A. Ferrara, "On *Phronesis*", en *Praxis International*, vol. 7, nn. 3/4 (invierno 1987/1988), pp. 246 ss.
[10] P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999, pp. 71 ss.
[11] L. E. Varela, "Prudencia aristotélica y estrategia", en *Convivium. Revista de Filosofía* (Barcelona), segunda serie, n. 15 (2002), pp. 5-36.

phrónimos tenía un equilibrio dinámico o apasionado, incluso trágico. La prudencia no consistía en retener mezquinamente la acción, sino en actuar con toda la pasión posible esa medida que era la conveniente para la acción en cuestión.

No es, entonces, la prudencia ni la astucia o zorrería ni la mojigatería que retiene y anula la acción; es dar a la acción la medida conveniente, medida que a veces es intensa y apasionada. Consiste en la búsqueda del término medio de la acción, y, en ese sentido, es la llave de las virtudes, ya que la virtud reside precisamente en el término medio que evita el vicio, el cual nace por exceso o por defecto, por demasiada fuerza o por falta de ella en las acciones que el ser humano realiza. En esa moderación que evita el vicio radica la moralidad de los actos humanos, la cual, como se ve, está muy relacionada con el equilibrio del prudente.

Templanza

El mismo carácter analógico se ve en la templanza, que es la moderación en cuanto a la satisfacción de las necesidades, lo cual es muy necesario para la convivencia.[12] No solamente se trata de la temperancia en la comida y la bebida, o en el placer, sino también en la consecución de los bienes, individuales y comunes, de modo que se permita a los demás obtenerlos y compartirlos. Tiene que ver con la tolerancia, la solidaridad e incluso con la generosidad social. En efecto, una de las cosas más difíciles para el hombre es moderar sus intereses egoístas, con el fin de compartir el bien común con los demás de la sociedad.

De esta manera, la templanza va acompañada de una suerte de generosidad que busca la moderación en el bien individual para que se fortalezca el bien común, para que también los demás tengan acceso a los bienes y oportunidades. Eso permite la toleran-

[12] N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Eds. Temas de hoy, 1997, pp. 47 ss.

cia generosa con los otros, e incluso, en un grado mayor de avance, el respeto y hasta el reconocimiento de los que piensan de una manera diferente a la nuestra. Y eso promueve la solidaridad, que también se llama amistad social, la cual nos mueve a ser aceptadores de los demás, sobre todo en lo que presentan como ideales de vida, que pertenecen a la cultura de cada quien o de diferentes grupos, y, por lo tanto, son peculiares y a veces hasta discutibles. Bobbio llega a decir que el moderado o templado es el que "deja ser al otro aquello que es".[13] Pero, según el propio Bobbio, no se confunde con el pusilánime, ni con el benigno ni con el humilde, que tienen aspectos negativos de la templanza; en efecto, el pusilánime es el que renuncia a la lucha (sobre todo política) por debilidad, miedo o resignación; el benigno es el que no tiene la suficiente malicia para sospechar de la posible malicia del otro; y el humilde es el que deja pasar, no busca cambiar nada. En cambio, el templado o moderado "es precursor de un mundo mejor".[14]

Así, el ser humano templado o temperado es capaz no únicamente de moderar sus necesidades y sus deseos (comida, bebida, etc.), sino también de permitir a los demás espacio para que realicen sus ideales de calidad de vida; por lo cual es tolerante, respetuoso e incluso puede llegar al reconocimiento del otro, a su aceptación, lo cual es un paso más allá de la mera tolerancia y del respeto (que pueden contener un significado peyorativo o minimalista: se tolera a alguien que hace mal, se respeta a alguien aunque no se esté de acuerdo con él). Es capaz de reconocer a los demás, y hacerles espacio en la medida en que no sea nocivo para sus propios valores e intereses, incluso más allá de lo que usualmente se hace, es decir, lo hace con generosidad.

[13] *Ibid.*, p. 59.
[14] *Ibid.*, p. 61.

Fortaleza

La fortaleza es vista por algunos, como MacIntyre, bajo el aspecto de valentía.[15] Pero también tiene, y sobre todo, el carácter de fuerza para persistir en esa templanza que el hombre se ha propuesto para vivir en compañía de los demás. Otra vez se muestra el carácter analógico de las virtudes, ya que es la mesura, ponderación o proporcionalidad respecto de las acciones difíciles, como, sobre todo, en el vencimiento de sí mismo (de la gula, la lujuria, la avaricia, el egoísmo en definitiva).

Con ello se ve que esta virtud de la fortaleza está hecha para apoyar a la de la templanza, no solamente frente a los bienes arduos, como el que implica la lucha por la defensa de la sociedad, en forma de valentía, sino, sobre todo, como fuerza para resistir y permanecer firme en esa actitud de templanza, de equilibrio proporcional o analógico. Da continuidad y persistencia a la temperancia o moderación de los deseos, de modo que no se lesione a los demás y, por supuesto, da vigor para afrontar las acciones difíciles que a veces son necesarias para ello. También aquí percibimos la virtud como término medio, como proporción, como analogía.

Justicia

Y la justicia es también algo sumamente analógico, pues no es otra cosa que el logro del bien común que hemos mencionado, a través de la equidad proporcional o analógica en la vida social. A veces se entiende la justicia como igualdad (*fairness*, como dice John Rawls);[16] pero no es una igualdad sin más, sino una igualdad proporcional. Es, pues, una virtud en la que se practica de

[15] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 194-195.
[16] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1985 (reimpr.), pp. 19 ss.; B. Williams, "La justicia como virtud", en el mismo, *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993, pp. 111-122.

manera acendrada la analogía. Tomemos la antigua división en justicia general o legal, y justicia particular, que se subdivide en conmutativa y distributiva.

La justicia legal es la igualdad ante la ley, esto es, ante los jueces. Y es una igualdad proporcional, analógica, que debe favorecer al más débil, al más carente, al más oprimido. De otra manera no hay verdadera justicia. Es lo que nos tratan de hacer ver hoy pensadores como Taylor y Walzer, que dicen que la ley tendría que poner más cuidado con los desfavorecidos y las minorías.[17] Pues, si se trata de favorecer a alguien, éste debería ser el desfavorecido, lógicamente. La justicia llevada con univocidad, a rajatabla, no es justicia; lesiona. Por supuesto que tampoco es justicia cuando se aplica con equivocidad, con diferencias; también lesiona. Hay una elemental igualdad ante la ley, y a ella todos tenemos derecho. Ésta tiene que ver sobre todo con la aplicación de la ley, con la administración de la justicia. Y ya desde los griegos se hablaba de la virtud de la *epiqueya* o *epiquía*, que fue traducida por los latinos como *aequitas*, como equidad, y que consiste en la adecuada aplicación de la ley, que es general, al caso concreto y particular. Si se aplica sin cuidado, sin matizaciones, sin distingos, difícilmente se aplica adecuadamente al caso concreto, que es complejo, y más bien fácilmente se incurre en injusticia. Es lo que ahora tanto se afanan por hacer ver los hermeneutas jurídicos, como Giusseppe Zaccaria o Francesco Viola,[18] quienes dicen que la aplicación de la ley tiene que ser matizada y diferenciada; de otro modo, se aplicaría de manera inhumana.

[17] R. Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México: FCE, 2001 (reimpr.), pp. 43 ss.; M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Venezia: Marsilio, 2001 (2a. ed.), pp. 47 ss.

[18] G. Zacearia, "Analogy as Legal Reasoning. The Hermeneutic Foundation of the Analogical Procedure", en P. Nerhot (ed.), *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 57 ss.; F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica,* Milano: Vita e Pensiero, 1999, pp. 54 ss.

Asimismo, la justicia conmutativa es la que se da entre particulares en el seno de la sociedad, como las compraventas, los servicios, etc., que por lo general conllevan contratos. Allí hay que pagar el precio justo, dar al otro lo que en verdad le corresponde, guardar la equidad proporcional relativa a lo que se da y se recibe. También en esa igualdad proporcional se ve la analogicidad de la justicia, en el sentido de salvaguardar la justicia en las transacciones entre personas (físicas o morales). Allí la justicia se salvaguarda atendiendo a la proporción de lo que se recibe y lo que se da o se paga por ello. Ya algo tiene que hacer en este sentido el estado, asegurando el precio justo, pero también el que da un bien o presta un servicio, como el que lo recibe y lo paga, tienen que ajustarse a lo que no resulte desproporcionado, ni por exceso ni por defecto, sino a lo que es proporcional.

Igualmente, la justicia distributiva es la que regula la relación del estado con los individuos, con la sociedad civil. Es la distribución y retribución o redistribución del bien común, aquí entendido no solamente como los bienes comunes, esto es, los puestos o cargos públicos, sino abarcando todo lo que se refiere al bien de los ciudadanos, en lo cual consiste en verdad el bien común, esto es, proveer a sus necesidades básicas de alimentación, vivienda, salud, defensa, etc., así como a los bienes educativos y culturales. Algunos, como Robert Nozick, ven la justicia distributiva como inmoral, porque parece quitar a unos para dar a otros, y defiende las diferencias;[19] pero en esto se da más la justicia, ya que es la igualación mayor, o la disminución de las diferencias entre los individuos, y es, como aseguran Rawls, Dworkin, MacIntyre, Sandel y otros, lo que más falta en la actualidad. Por eso han proliferado los estudios sobre la justicia distributiva, y ha cobrado una actualidad insospechada. Claro está que por la importancia y vigencia que tiene para toda sociedad que se precie de ser democrática.

[19] R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE, 1990 (reimpr.), pp. 153 ss.

Corolario

Según hemos visto, la acción humana moral se despliega buscando, primeramente, una finalidad. Esa finalidad es la felicidad, la vida feliz. Aquí es donde recuperamos las éticas del bien, además de las éticas de la justicia. Las éticas de máximos, además de las éticas de mínimos. Las de mínimos son las de la justicia; las de máximos, las de la felicidad o la calidad de vida. Y es que los máximos de calidad de vida o de vida feliz, realizada y plena, son los que dan sentido a los mínimos de justicia. De nada nos serviría alcanzar la justicia, la igualdad, la democracia, etc., si no tenemos metas de felicidad y de bien para realizar dentro de ellas.

Se ha tratado en este capítulo de conjuntar y armonizar la ética de corte aristotélico, centrada en la finalidad de la felicidad y la virtud como medio, con la ética de corte kantiano, centrada en la obligación o imperativo o ley. No sólo no son contradictorias la finalidad de la felicidad y la ley, pues lo que conduzca a la felicidad adquiere ese carácter de moralmente bueno y por lo tanto se reviste de obligación moral, de obligatoriedad para el que quiere actuar moralmente, sino que tampoco son contradictorias la virtud y la ley, como a veces se las ha querido ver, ya que la virtud puede ser promovida e incluso clarificada por la ley. La ley ayuda a alcanzar la virtud, y aun le ayuda a su comprensión, pues la ley "dice" lo que el virtuoso únicamente "muestra" con su conducta, y así se armonizan analógicamente el decir y el mostrar, que tanto separaba Wittgenstein.

Tercera parte

Dos apéndices sobre el puesto de la ética en el cosmos de la filosofía. Sus relaciones con la axiología y con la ontología

APÉNDICE I
SOBRE LOS VALORES O LA AXIOLOGÍA:
EL CONTENIDO MATERIAL DE LA ÉTICA FORMAL

Diálogo Tomista Kn Axiología Scheleriana

Preámbulo

La ética tiene una relación muy estrecha con la axiología, que es la teoría de los valores, la reflexión filosófica sobre lo que consideramos como valioso. De hecho, el valor ético es uno de los principales tipos de valores, aquel que, además de ser deseable para el hombre, conduce al fin ético y, por lo mismo, cumple con el imperativo ético. Si no fuera valioso el comportamiento ético, ni siquiera lo buscaríamos, y mucho menos lo seguiríamos; pero es uno de los valores principales para el ser humano. Por eso la axiología nos concierne de manera especial para nuestro estudio de la ética.

De algunas cosas decimos que son valiosas para el hombre, o, al menos, para algún hombre. ¿Qué les da esa característica? ¿Cómo la conocemos? ¿Qué es esa característica, algo en sí o algo en el hombre? ¿Esa característica subsiste por sí misma, o está radicada en las cosas, o sólo depende del sujeto? ¿Cómo podemos aseverar que algo es valioso y argumentar a favor de ello? Éstas son algunas de las cuestiones que nos podemos plantear acerca del valor, de los valores, como reflexión axiológica, como construcción de esa rama de la filosofía, aledaña a la ética, y, por lo general, puerta suya —aunque aquí la trataremos como una reflexión posterior a ella—, que llamamos axiología (del griego "*axios*", valioso, y "*logos*", tratado). Intentaré abordar algunas de estas preguntas que me parecen las más fundamentales.

Algo que podemos hacer es comenzar el estudio del valor proponiendo su definición y su división; después se asignarán sus propiedades más importantes. Inclusive, podemos comenzar con una definición solamente nominal, que se tomará como provisoria, para después pasar a la definición real, que es la definitiva. A partir de la definición nominal se puede examinar la existencia de una cosa, y ya con la definición real se profundiza el estudio de su esencia. La definición nominal del valor es simplemente *aquello que vale o es apreciable o estimable para alguien*. No hace falta detenerse mucho a examinar su existencia, ya que está al alcance de la mano, dados los múltiples juicios de valor que hacemos en la vida cotidiana. Más bien conviene entrar al estudio de su esencia, de su naturaleza íntima, y tratar de dar una definición real del mismo. Esto nos da paso a la ontología del valor. Allí buscaremos su definición más apropiada. Nos centraremos en la noción del bien como propiedad del ente. En efecto, podemos decir que en cierta tradición los bienes eran lo que en la actualidad son los valores. Pero también veremos que lo que ordinariamente llamamos "valor" es una concreción del bien, el cual es un tipo de cualidad, por lo menos una cuasi-cualidad, de las cosas que las hace ser valiosas en lo concreto. Es un tipo de cualidad, a saber, relacional: la cualidad de caracterizar como valioso a algo, pero eso se da con respecto a alguien, por lo cual es una cualidad que implica una relación. Sigue siendo una cualidad muy *sui generis*, por lo cual no se reduce a algo unívoco, sino que recibe la analogicidad como la de muchas otras cosas que no son relacionales, que tienen una peculiar relación con el hombre.

Asimismo, trataremos de hacer ver cómo el valor, siendo algo trascendental u ontológico, se vuelve algo predicamental, categorial o axiológico, al particularizarse en lo concreto por medio de las esencias categoriales de las distintas cosas que valen. El bien trascendental incluye dos aspectos: la finalidad y lo valioso. Por ello el valor es un aspecto del trascendental bien, o un sub-tras-

cendental suyo, contenido en él. Y, de esta manera, es algo no unívoco, sino analógico. Lo que el valor añade al bien como tal es la relación adecuada a la persona. Y por eso el valor es tal por esa fina relación.

Después de ver la ontología del valor, pasaremos a su epistemología, esto es, al problema de cómo se conoce. Se podría dejar el juicio de valor o juicio axiológico para un apartado denominado "lógica del valor", pero me parece más a propósito colocarlo en este rubro epistemológico, ya que no veo mucho futuro en ciertas construcciones lógicas que se han hecho buscando cierta axiomática del valor, claramente copiada de la lógica matemática. En realidad, me interesa más el estatuto epistemológico de la posible objetividad del valor, de su construcción y su captación, así como de la estructuración de las tablas de valores.

Pasaremos de ahí a algunas determinaciones de la búsqueda de los valores en la conducta moral, que son de suma importancia, esto es, al lugar que ocupa la axiología con relación a la ética, lo mismo que en relación con la psicología, esto es, la formación de virtudes, para que se dé la realización de los valores mismos. Y terminaremos con algunas reflexiones sobre la analogicidad del valor, es decir, su entidad u onticidad analógica, su conocimiento analógico y su realización analógica en la vida de las personas, todo lo cual es como la conclusión y suma del estudio que habríamos llevado a cabo.

Ontología del valor

¿Qué es, pues, el valor? Dada la gran universalidad o amplitud que tiene el valor, de hecho una extensión trascendental o coextensiva al ente, ya que todos los entes pueden ser, en principio, valiosos para algún intelecto y alguna voluntad, del valor sólo podemos decir que es aquello que atrae la estimación, el aprecio o el deseo. Nos centraremos, pues, en la relación que se da entre el valor y el hombre, y dejaremos para después el modo en que el

hombre asigna o encuentra el valor en las cosas, lo cual veremos al tratar de la epistemología del valor.

Ahora volvamos a la pregunta ontológica, a la cual encontramos otro aspecto: ¿qué tipo de existencia tiene el valor? Entiendo esta pregunta como pidiendo la asignación del *status* ontológico del valor, *i.e.* que lo coloquemos en alguna dimensión del ente (trascendental o categorial).

Antes de responder a ello, salvemos un escollo previo. Algunos pensadores, como Lotze y —al menos en cierta medida— Max Scheler y Nicolai Hartmann,[1] han querido colocar el valor como algo aparte del ser, en una región propia, la del mero valor, diciendo que los valores no son, sino que valen. Por eso se desplazó a la ontología o metafísica como filosofía primera, y Aloys Müller llegó a decir no sólo que la principal rama filosófica era el estudio axiológico, sino que toda la filosofía era axiología. Yo creo que ese extremo no es correcto; más bien me parece que el valor es algún tipo de ser, algo del ser, que el ser —por ello— es anterior al valor en cuanto condición de posibilidad suya, esto es, para valer hay que ser. Primero se da el ser y luego el valor.

¿Qué tipo de ser es el valor? Algo que uno intuye en el valor es que tiene alguna conexión con el bien. Por otra parte, en toda una tradición ontológica (de corte aristotélico), el bien es una de las propiedades más amplias y universales del ente, de las que recibían el nombre de propiedades trascendentales, especialmente unidad, verdad, bondad. La bondad es la característica que tiene el ser de mover a algún apetito a desearlo.[2] El bien mueve a la consecución. El bien tiene un evidente carácter de fin, de finalidad, de teleología. El bien mueve a la voluntad a conseguirlo, a

[1] Sobre la historia de la axiología, ver B. Rueda Guzmán, *Ser y valor*, México: Ed. Progreso, 1961; para lo referente a Scheler, ver las pp. 189-224. Ver también R. Ruyer, *Filosofía del valor*, México: FCE, 1974 (1a. reimpr.), segunda parte, "Las teorías del valor", pp. 119 ss.

[2] E. García Máynez, *El problema de la objetividad de los valores*, México: El Colegio Nacional, 1969, pp. 49 ss.

verlo intencionalmente. En ese sentido el bien es también valioso. Fin y valor no son más que dos aspectos de una misma cosa: del bien. El fin añade al bien la tendencia que se da hacia él, su carácter intencional; el valor añade al bien el aprecio con el que se tiende a una finalidad. Ese carácter tendencial o intencional del ser fue muy ponderado por un conocedor de los aristotélicos, Brentano.

Se podrá decir que el bien no equivale al valor, ya que no todo lo que es bueno es valioso.[3] Y es cierto; pero también es cierto que, aunque toda cosa es buena ontológicamente, no por ello es buena moralmente, o valiosa axiológicamente. Lo valioso es una clase del bien, aquella que se llama *bien adecuado*.[4] El sentido de esto es que el valor es el bien adecuado al hombre, esto es, que lo plenifica.

Ya que el valor ontológico es el mismo bien ontológico, esto es, una propiedad trascendental del ente, no puede tener definición real propia, por género próximo y diferencia específica, pues tendría que pertenecer a una categoría o género supremo, y así descender hasta ese género próximo que lo caracterice. Es decir, tendría que ser unívoco; pero el ser y sus propiedades trascendentales son analógicas, no se especifican por diferencias, sino por modos. Solamente lo que es unívoco tiene definición propia. Por eso el valor, al igual que el bien, sólo tiene cuasi-definición, esto es, una mera descripción, semejante a la del bien. Así, ya que la cuasi-definición o descripción del bien es "aquello que atrae a todos, o que todos desean", también lo será del valor, siendo éste —como hemos dicho— aquello que atrae a algún apetito, así sea de manera puramente subjetiva; o inclusive que atrae a todos, porque tiene algo objetivo que produce esa estimación en los sujetos.[5] De modo que los valores más propios serán aquellos que

[3] J. R. Sanabria, *Etica*, México: Porrúa, 1978 (4a. ed.), pp. 68-69.
[4] O. Robles, *Propedéutica filosófica*, México: Porrúa, 1952 (3a. ed.), p. 228.
[5] R. Frondizi, "Valor, estructura y situación", en *Diánoia* (UNAM), n. 18 (1972), pp. 91-102.

se dan porque el objeto contiene algo en sí mismo que fundamenta esa valoración; y de allí descenderán a los que sólo tienen fundamento de su valoración en la apreciación del sujeto, esto es, meramente subjetiva. Esto nos hace ver que, al igual que el ser y sus trascendentales, el valor es analógico, no unívoco; tiene un más y un menos, una jerarquía, como se da en el ser y en sus propiedades trascendentales, por ejemplo la del bien.

En efecto, el bien y el valor ontológicos son lo mismo, pero bajo distintos aspectos. El bien tiene dos caras: una de valor y otra de fin. El bien, bajo el aspecto de valor, está en la perspectiva de la causalidad formal, significa la cualidad intrínsecamente buena de algo; el bien, bajo el aspecto de fin, está en la perspectiva de la causalidad final, significa el carácter de polarizador de la intencionalidad, a la que atrae. Es decir, el bien, bajo el aspecto de fin, señala su característica polar, de dirección de una intencionalidad (cognitiva, volitiva y ejecutiva), mientras que, bajo el aspecto de valor, el bien se nos muestra destacándose más su carácter de deseable —por un sujeto racional; prácticamente, por el hombre—, su carácter de apreciable, de digno de ser intencionado, de capaz de mover a su consecución. En esto el valor tiene un aspecto de perfecto y de perfeccionante, ya que todos los seres tienden a su perfección, la "desean"; solamente lo que es perfecto y que perfecciona, pues, puede ser deseable por el hombre.

Dentro de la ontología del valor, lo vemos a éste, entonces, como un aspecto trascendental del ente, del orden del bien. Pero ése es el valor ontológico, tenemos que descender al valor axiológico. En cuanto valor ontológico, es un trascendental —esto es, algo más allá de lo predicamental o categorial— que hace deseables o "intencionables" a las cosas. Pero se ha visto que hay que descender del plano ontológico al plano axiológico, y aquí se presenta el valor como un tipo de cualidad. La tradición ha dicho que de alguna manera todas las cosas son buenas (por eso el bien es un trascendental del ser), y por ello también podemos decir que todas las cosas, de alguna manera o para alguien, son valiosas. El

fundamento de esto se coloca en el orden de la naturaleza; pues, vistas dentro de ese orden, hasta las cosas "malas" cumplen una función en el universo. Podemos colocar el valor en la relación del hombre con las cosas. En cierta medida, el hombre hace valiosas a las cosas, pero no completamente, pues las tiene como valiosas porque hay cierta conveniencia que encuentra en ellas.[6] No depende sólo del hombre toda la carga axiológica.

El valor es algo ontológico a la vez que axiológico. Es decir, en contra de los que decían (como Rickert, Scheler y Hartmann) que el valor vale, pero no es; o sea, que el valor es algo axiológico, no ontológico, digo que el valor vale porque primero es, es decir, puede ser axiológico porque primero es ontológico. Primero es y luego vale o es valioso. Como algo ontológico, el valor pertenece a la línea del ente, es una propiedad suya. Es una propiedad trascendental de éste, y ciertamente en la línea del bien. Es como un sub-trascendental del trascendental bien, es algo supeditado a él. Puede decirse que el bien es aquello que todos apetecen, mientras que el valor añade la relación adecuada a la persona. Es el bien adecuado a la persona, que apetecen los seres humanos.

Cuando distinguimos entre valor ontológico y valor axiológico, no es que descendamos de un valor trascendental a uno predicamental o categorial; es el mismo valor trascendental que, a modo de una cualidad o como cuasi-cualidad (y no cualidad en sentido propio, pues sería predicamental) se allega a las cosas concretas, y las hace valiosas. Eso que hace valiosas a las cosas en lo particular y concreto es el valor trascendental, que hace valioso a lo predicamental, o sea, a las cosas cuya esencia es predicamental, perteneciente a alguna de las categorías. Dicho valor trascendental es una formalidad que constituye como valiosas a

[6] R. Frondizi, "Introducción", a *Los valores*, en R. Frondizi – J. J. E. Gracia (comps.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana*, México: FCE, 1981 (reimpr.), pp. 189-190.

las realidades predicamentales o categoriales (pues su esencia pertenece a alguna categoría) y que se comportan a modo de materia respecto de esa formalidad del valor.

Así como el ente, primer trascendental (una esencia porporcionada a una existencia) se realiza analógicamente en los entes singulares y concretos, que, por razón de su esencia categorial-predicamental, son unívocos, pero en cuanto entes, o esencias proporcionadas a una existencia, son análogos, así también sucede con el valor, el cual es algo trascendental y análogo que se realiza en los entes predicamentales por razón de la esencia de éstos. De esta manera, por ejemplo, los actos virtuosos de justicia conmutativa (*v.gr.* pagar lo justo por lo que compramos), como acto vital de la voluntad, pertenece al género o categoría de la cualidad (en cuanto acto inmanente), que está en la especie de acto humano o moral, de la especie de la justicia (de la virtud de la justicia); pero este acto concreto de justicia es valioso por razón de ese *modo de existir* en relación con el hombre, al que perfecciona en cuanto persona, y eso es algo que se coloca ya como realidad trascendental.

El valor no es una cualidad predicamental, sino una propiedad trascendental; pues, de otro modo, sólo habría valor en la cualidad, y no en los otros predicamentos.[7] Pero vemos que abarca a todos, por lo cual no es categorial, sino trans-categorial, trascendental. Hay substancias valiosas (como las medicinales, las alimenticias, etc.), hay cantidades valiosas (como una figura humana estimable, la estampa de un toro, la línea recta en los caminos, etc.), evidentemente hay cualidades valiosas (virtud, ciencia, fuerza, salud...), hay relaciones valiosas (parentesco, amistad...), hay ubicaciones y posturas valiosas (las primeras filas en un espectáculo, la postura de los astronautas en el despegue...), hay

[7] Un pensador que coloca a los valores ontológicamente como cualidades es R. Frondizi, *¿Qué son los valores?*, México: FCE, 1995 (13a. reimpr.), pp. 15-16. Y parece referirse a la cualidad predicamental, y por eso yo no estaría completamente de acuerdo con su postulación.

tiempos valiosos (como la plenitud de la vida, las vacaciones, el día de pago...), hay acciones y pasiones valiosas (una acertada operación médica), y hay hábitos valiosos (como tener un traje muy fino, o una joya muy preciosa).

Algunos han querido distinguir entre valor ontológico y valor axiológico. Argumentan que, aun cuando toda cosa es una ontológicamente, no por ello es una aritméticamente; aunque toda cosa es buena ontológicamente, no por ello es buena moralmente; y, así, aunque toda cosa es valiosa ontológicamente, no toda lo es axiológicamente. Pero se puede responder que toda cosa es verdadera ontológicamente, y por ello mismo se hace verdadera lógico-epistemológicamente; o que toda cosa es bella ontológicamente, y por ello mismo se hace bella estéticamente; así, toda cosa es valiosa ontológicamente, y por ello mismo es valiosa axiológicamente.

Por eso, aunque se distinga entre el valor ontológico o trascendental y el valor axiológico, este último no es algo predicamental o categorial, sino el valor trascendental que se hace concreto en los seres particulares, que adquiere concreción en ellos; es decir, hay que pensar que, así como el bien ontológico no es el bien ético, y así como la belleza ontológica no es la belleza estética, así el valor ontológico no es todavía el valor axiológico.[8] Veamos. El bien ontológico es trascendental, pertenece a todo ente por el hecho de existir, y el bien ético es más concreto, sólo caracteriza a determinados entes, pero es el bien trascendental que se hace ético añadiendo la intencionalidad moral de seguir la ley moral; igualmente, la belleza ontológica es trascendental, y la belleza estética es más restringida, pero es la belleza trascendental aplicada a las cosas que son bellas para nuestro conocimiento y voluntad; por eso, análogamente, el valor ontológico sería trascendental, y el valor axiológico, aunque más restringido, es sólo una aplicación o concreción del bien trascendental a los bienes parti-

[8] O. Robles, *op. cit.*, p. 229.

culares, es la formalidad que hace a las cosas que la poseen (como ciertos receptáculos materiales) el ser valiosas de una manera no sólo universal sino específica o incluso individual. De esta manera se puede hablar, en el valor, como en el caso de la belleza y el bien, de un nivel trascendental y otro más específico, de aplicación, pero no de algo categorial o predicamental; no pierde su carácter trascendental o transcategorial. Otro es el caso de la unidad: una es la unidad ontológica, trascendental, y otra es la unidad matemática, la cual —a diferencia del valor— sí es predicamental, esto es, perteneciente al predicamento de la cantidad.

También se ha dicho que el ser es una relación.[9] Y, con ello, lo que se ha querido hacer es resaltar el carácter relacional del valor.[10] El valor se da en una relación, implica una relación, aunque no se reduce a ella, porque no se trata de una relación predicamental. La relación implicada en el valor es una relación trascendental, no una predicamental. Oswaldo Robles quiere que el valor sea una relación esencial y necesaria, esto es, una relación exigida entre el objeto valioso y el sujeto humano que lo conoce y lo desea, esto es, tiende a él; además, quiere que sea real, porque una relación de razón hará que sólo se relacionen conceptos, no cosas. Creo que puede perfectamente aceptarse que el valor es o implica una relación real, pero no predicamental, entre el sujeto y el objeto. En efecto, la relación entre el sujeto y el objeto, sea cognoscitiva o volitiva, siempre es una relación trascendental, la cual deja una cualidad en ellos dos, a uno lo cualifica como cognoscente y al otro como conocido. El conocimiento es una acción inmanente, y por ello no puede ser sólo una acción, como la transeúnte o transitiva; desemboca en una cualificación, da como resultado una cualidad. La relación de acción/pasión que se da en ella no es de tipo predicamental, sino trascendental, pues en la re-

[9] *Ibid.*, p. 230.

[10] A. López Quintás, *El conocimiento de los valores*, Estella (Navarra): Editorial VD, 1989, pp. 115 ss.

lación de conocimiento el cognoscente y lo conocido llegan a identificarse, se recibe perfectamente (aunque de manera intencional) lo conocido en el cognoscente. Lo mismo en la volición, en la cual lo deseado se identifica intencionalmente con el deseante. Por ello tanto el conocimiento como la volición sólo constituyen relaciones trascendentales, no predicamentales o categoriales, esto es, no producen relaciones reales como las de la física. El valor es una cualidad resultante de dos acciones inmanentes (la del conocimiento y la de la voluntad), que efectúan relaciones trascendentales entre el sujeto y el objeto que enlazan. Como resume Antonio Gómez Robledo: "El valor sería... la relación del ente a toda tendencia o apetito (como la verdad trascendental lo sería con respecto al entendimiento), sólo que no la relación categorial, que introduce en el ente una limitación accidental, sino la relación trascendental, que es el ente mismo, sólo que en orden a otro... Con todo rigor... podemos definir el valor como el orden o relación trascendental del ente a todo apetito en general; orden o relación, por otra parte, incluido en la realidad misma del ente...".[11] Así, pues, el carácter trascendental de la relación valorativa es claro. Sólo creo que a Gómez Robledo le faltó especificar aquello que añade el valor al bien trascendental, a saber, la relación de bien adecuado a la persona, que es algo que Oswaldo Robles se encarga de subrayar.

Respecto a la existencia de los valores, observo que se han adoptado las tres posturas clásicas relativas al problema de los universales. Una platónica, según la cual los valores existen y subsisten en sí mismos, y son captados por una intuición inmediata y directa (ya de tipo intelectual, ya de tipo emocional). Otra nominalista, según la cual los valores son totalmente producto del hombre, constructos suyos. Otra realista moderada, de línea aristotélica, en la cual ni todos los valores son construidos, ni todos

[11] A. Gómez Robledo, "La justicia como valor", cap. VII de su obra *Meditación sobre la justicia*, México: FCE, 1982 (reimpr.), p. 158.

ya dados; inclusive, los que no son artificiales, sino naturales, se dan con la participación del hombre. Es decir, se dan en el encuentro del hombre con el mundo. No son valiosos porque el hombre los toma como tales, sino que los toma como tales porque son valiosos. Véase que aquí se juntan hasta tocarse las dos perspectivas, la de lo subjetivo y la de lo objetivo. No se da la una o la otra de modo simple, sino que se tocan y se combinan. Son cualidades en las cosas, ya sea que se encuentren en ellas o que el hombre las coloque en las mismas. Se tocan en el límite.

La existencia de los valores no se da platónicamente por sí misma, ni tampoco nominalistamente en el solo pensamiento o en el solo lenguaje del hombre. Se da en los individuos en los que se encuentra, o a los que se atribuye. No encuentro la justicia, ni la piedad, ni ningún otro valor, volando en el aire, sin sustento en algún ente real al que sea inherente, sino precisamente como inherente en ese ente real del que se dice que tiene tal o cual valor. El valor se da como una cualidad inherente a un ente concreto.[12] Así aseguramos para el modo de existir de los valores un realismo moderado, que escapa al mero nominalismo y al excesivo realismo platónico.

Una postura platónica, pero que tiene una expresión diferente a la usual, es la que ve a los valores como algo intermedio entre la existencia y la no existencia, esto es, con una *subsistencia objetiva,* como la que asignaba Alexius Meinong a ciertos objetos ideales, tales como el círculo cuadrado o la montaña de oro. Esta postura fue adoptada por Wilbur Marshal Urban, quien la expuso hacia 1915.[13] Parte del juicio valorativo, que encuentra tres formas

[12] Aunque en un sentido de "cualidad trascendental" o, como otros la han llamado, de cuasi-cualidad, y no en el sentido que le da Frondizi, que parece ser de cualidad predicamental. Ver *op. cit.*, pp. 17-18. Reducir el valor a la cualidad predicamental sólo podría hacerse *in obliquo*, esto es, de manera impropia y forzada.

[13] La conferencia en que expone esto, "Value and Existence", fue dada en 1915 ante la American Philosophical Association y publicada en 1916 en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method.* Usamos la traducción castellana en el folleto W. M. Urban, *Valor y existencia*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, p. 24.

fundamentales: "A es valioso (o bueno)", que da al valor un uso adjetivo; "A tiene valor", que le da un uso atributivo; y "A es un valor", que le da un uso sustantivo. El primer uso conduce a la idea del valor como relación; el segundo a la idea del valor como cualidad; y el tercero a la idea del valor como una entidad o forma de objetividad, esto es, a una subsistencia o entidad subsistente, no existente. Critica las concepciones relacionales del valor, diciendo que implican circularidad. Pueden ser relaciones psicológicas, como la que dice que algo es valioso en relación con alguna tendencia afectiva o volitiva del ser humano; por ejemplo el gusto. Pero entonces algo es valioso porque gusta, lo cual lleva a que gusta porque es valioso, definición que ya implica el valor y es por ello circular. O puede ser una relación ontológica, no del objeto valioso con el sujeto sino con otros objetos; por ejemplo, la relación de finalidad; pero entonces algo es valioso porque lleva a un fin, mas el llevar a un fin resulta valioso, y también lleva implícito el concepto de valor ya de antemano. La formulación cualitativa se reduce a lo mismo, pues conduce siempre a una postura relacional. Si son cualidades, son algo que el sujeto capta en los objetos, no algo que el sujeto crea o produce en ellos. Son algo que existe y, por lo mismo, su entidad se reduce a ser captados como tales por la sensibilidad u otra facultad, esto es, vienen a reducirse a una relación. Si el valor es una cualidad dada en los objetos, no puede decirse que es algo que deba ser, sino que es algo que es, y se capta como tal. Aquí está el punto fuerte de la discusión hecha por Urban: hay valores de los que decimos que son y otros de los que decimos que deben ser, aunque de hecho no existan. Por ello no se pueden reducir a cualidades, porque las cualidades son cosas que son, no que deben ser.

A causa de ello acude a ese reino intermedio entre el ser y el no ser, que es el del subsistir, distinto del de la existencia, y dice que los valores subsisten.[14] Nótese que no se trata de una postura

[14] *Ibid.*, pp. 34-35.

igual a la de Scheler, para el cual los valores no son, sino que valen, esto es, no tienen existencia de ningún tipo, sino sólo valor. En el caso de Urban, los valores no tienen existencia, sino subsistencia, porque su carácter de valioso no depende de la existencia de los objetos, pues podemos decir de objetos inexistentes, pero valiosos, que deberían existir.

Lo que encuentro aquí es que hay una consideración excesivamente nominalista por parte de Urban de la tesis de los valores como cualidades. En efecto, no solamente se pueden conocer las cualidades existentes. Por inferencia a partir de lo existente podemos conocer cualidades que deberían existir. Así, no me parece decisiva la argumentación de Urban en contra de la tesis de los valores como cualidades (o cuasi-cualidades). El juicio de valor no es igual al juicio de existencia; puede rebasar lo meramente existente. Es más, el propio juicio de existencia no se reduce a la existencia actual, muchas veces versa sobre la existencia potencial, posible. Pero tal vez deba decirse que el juicio de valor no recae propiamente sobre el ser, sino especialmente sobre el deber ser. Mas, al recaer sobre el deber ser, está recayendo sobre ese aspecto del ser que es el bien, con lo cual volvemos a conectarnos con el trascendental bien, uno de cuyos aspectos (junto con el del fin) es el del valor.

Epistemología del valor

¿Cómo se conoce, entonces, el valor? Ciertamente en parte esa característica o cualidad de "valiosa" surge de la relación de la cosa con el hombre, pero también algo se da por parte de la cosa misma, una cualidad suya. El valor se da en el entrecruce del hombre y el mundo. Así como en la ontología del valor vimos que se entrecruzaban una relación y una cualidad (o una cuasi-relación y una cuasi-cualidad), sucede algo parecido en la epistemología del mismo. Al modo como en el conocimiento hay un cognoscente y un conocido, y en la volición un deseante y un

deseado, así en la valoración hay un valorante y un valorado, que se relacionan como sujeto y objeto. De manera más abstracta, y más exacta, se dirá que algunos objetos son valiosos para algunos sujetos porque son valiosos en sí mismos. Es decir, siempre el valor implica cierta relación de un objeto con un sujeto. Eso haría que hubiese la tentación de decir que el valor sólo se da por parte del sujeto; pero algo debe corresponderle como correlato en la estructura del objeto. Ciertamente puede decirse que hay objetos que son valiosos sólo por virtud del sujeto, por ejemplo algo que sólo tiene valor sentimental para una persona; pero hay otras cosas que tienen valor más allá del que pueda ser depositado en ellas por el sujeto, por ejemplo la vida o el arte. De manera principal, puede decirse que no todos los objetos valiosos parecen serlo por virtud exclusiva del sujeto; por ejemplo, aun cuando un objeto puede tener valor sentimental, otro puede tener valor de necesidad (no sólo algo físico, como el alimento y el vestido, sino también algo inmaterial, como la sabiduría).

Los que han visto a los valores de modo platónico, como entidades subsistentes, han querido también que se les conozca por intuición inmediata; a veces intelectiva (Hartmann), a veces emotiva o sentimental (Scheler). Pero eso es producto de la hipostatización de los valores; en efecto, aun cuando dicen que los valores son distintos del ser, les confieren un tipo de ser, incluso más fuerte que el de las cosas concretas. Y, como se encuentran más allá del mundo sensible, se captan con una operación intelectual que no tiene que pasar por lo sensible, y hacer abstracción, sino que ya es abstracta por sí misma, como la intuición intelectual directa. O se piensa que debe ser el lado emocional del hombre el que capte el valor, pero siempre como si fuera una entidad trascendente al mundo de los sentidos, mediante una intuición emocional. En cambio, los que ven los valores de modo nominalista, los consideran todos producto de los hombres, de la mera convención, sin fundamento que los arraigue en las cosas, en los objetos. En lugar de esos dos extremos, creo que se puede proponer

una postura intermedia. Según ella, los valores están inherentes en las cosas, y son conocidos por el hombre con una especie de abstracción valorativa, que es la que anima al juicio estimativo, el cual se va formando a partir de la experiencia. Eso permite que haya una manera de argumentar a favor de ese carácter de valioso de una cosa, o de su mayor valor por comparación con otra. Ello impide que todo sea asunto de intuición, sin posibilidad de razonar sobre la elección o la preferencia de los valores. Por supuesto que hay valores arbitrarios y subjetivos, pero los hay también naturales y objetivos. Ahora bien, éstos no subsisten, sino que están inherentes en las cosas, y en ellas son descubiertos.

Lo más central de la epistemología axiológica es el juicio de valor. Tiene una parte especulativa y una parte práctica, e incluso da cabida a una parte emotiva o afectiva. Ya en el mismo plano especulativo, la inteligencia hace juicios de valor, además de juicios de simple realidad o descriptivos; encuentra el bien y el mal en las cosas, y descubre una gradación en ellos. En el plano práctico, todavía más, pues se encuentra el bien o el valor en relación con los actos humanos. Y no solamente se conoce el valor por la inteligencia/razón teórica y la inteligencia/razón práctica, sino que también hay un ámbito para lo emocional, que es un conocimiento pre-filosófico de los valores y bienes.[15] Es un aspecto "natural" del juicio de valor, que se vale de las mismas inclinaciones naturales enraizadas profundamente en el ser humano; esto es, se trata de una relación con los valores que funciona, más que por modo de conocimiento, por modo de inclinación, y se manifiesta en todos los seres humanos. Ya que son juicios pre-filosóficos, pueden contener errores y desviaciones, pero la razón, en el nivel de los juicios filosóficos, los puede enmendar y mejorar.

De esta manera, el juicio filosófico de valor se funda en un juicio pre-filosófico de valor que está radicado en la inclinación na-

[15] J. Ortega y Gasset, "¿Qué son los valores?", en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, vol. VI, 1947, pp. 333 ss., donde habla de una "estimativa" para el valor.

tural del hombre, que se despliega en forma de apetitos naturales, hasta llegar al apetito racional que es la voluntad. Pero este juicio puede inclusive dar lugar a un conocimiento emocional o afectivo. Como vemos, todas las facultades y aspectos del hombre se conjuntan en la captación del valor, así como en su expresión y en su consecución.

Resulta tal vez desmedida la pretensión de elaborar con los juicios axiológicos una cadena inferencial al modo de la lógica o la matemática. Se ha querido construir una axiomática del valor, por ejemplo por parte de Robert S. Hartman,[16] pero no ha dado cabal resultado y ha recibido fuertes objeciones.

En efecto, en contra de ese objetivismo reduccionista de los que desean dar a la axiología un estatuto como el de las ciencias exactas o las naturales, se han levantado varias voces. El compendio de ellas nos lo da Alfonso López Quintás, quien, desde la tradición de Amor Ruibal, Marcel, Jaspers y Zubiri, busca resaltar el estatuto "inobjetivo" de los valores, esto es, relacional, participativo, creador y lúdico que ellos tienen. No quiere decir que haya que caer en el subjetivismo o relativismo, sino que hay que escapar del reduccionismo objetivista, y reconocer a los valores un estatuto ontológico de entes supraobjetivos. No quiere caer en lo que decía Scheler: que los valores no son sino que valen, esto es, no desea sacarlos del ámbito del ser, para llevarlos a un ámbito misterioso. Tampoco es el reino de los seres subsistentes, como los que planteaban Meinong y Urban, que no dejan de ser en cierta manera platónicos, o, por lo menos, idealistas. Se trata de reconocer el valor como un tipo de ser, pero suprasensible. Por ello le parece que no hay que confundirlo con el bien, como hacían los teóricos tradicionales, sino darle un estatuto propio.[17]

[16] R. S. Hartman, *La ciencia del valor. Conferencias sobre axiología*, México: UNAM, 1964, pp. 27-28.

[17] A. López Quintás, *op. cit.*, p. 17.

Yo creo que López Quintás está hablando del valor como algo predicamental, no del valor entendido como trascendental, el cual sí tiene que ser un aspecto del bien, aunque no reducirse a él. Según hemos visto, el valor puede tomarse como algo que añade al bien la adecuación a la persona, una relación con la persona como un bien adecuado a ella, no a cualquier otro ente (como lo es el bien). Por eso tiene que participar de la relación, aunque de manera muy *sui generis*, y también de la cualidad, de manera igualmente muy *sui generis*; pues, aun cuando es una cualidad, resulta en los seres de la relación que se da entre el sujeto y el objeto, pero tal relación es una relación trascendental (no predicamental o categorial). Por ello, no hay problema en ver al valor como cierta cualidad (i.e. una cuasi-cualidad) y al mismo tiempo como producto de una relación, y teniendo siempre ese carácter relacional; porque la relación que se entabla en la captación, creación o consecución del valor es entre el sujeto y el objeto, la cual relación no es meramente predicamental, sino que es trascendental, como es toda relación que se da entre el sujeto y el objeto, ya sea relación de conocimiento o de volición.

De cualquier manera, hay algo muy interesante en lo que señala López Quintás acerca de los valores, y es su carácter de cierta ambigüedad, no substancialista sino, como diría Zubiri, substantivista, más amplio y dinámico. La realidad, más que substancial, es substantiva. "Para adaptar el estilo de pensar a este concepto básico de realidad, el hombre debe poner en juego un modo de 'pensamiento en suspensión' (*Denken in der Schwebe*, Jaspers) que no procede linealmente de un punto a otro, sino que contempla las diversas vertientes de la realidad que integran cada fenómeno. Este modo sinóptico de pensar se manifiesta extraordinariamente eficaz para dar alcance a los sutiles fenómenos que acontecen en los procesos creadores".[18] Esta captación de López Quintás de que "los valores son vertientes de la realidad ambi-

[18] *Ibid.*, pp. 18-19.

guas por naturaleza, carentes de contornos definidos, rebosantes de dimensiones, y, como tales, muy difíciles de reducir a un estudio analítico preciso y riguroso"[19] hace ver que los valores no son unívocos. Tampoco pueden caer en ser equívocos, pues se ha dicho que se les quiere dar toda la precisión posible. Son análogos o analógicos, como trataré de exponer al final de este capítulo. El conocimiento de los valores ha de tener la analogicidad que tiene el conocimiento del ser, de la verdad, del bien, de la belleza y de casi todos los conceptos importantes para el ser humano. Por eso es tan difícil.

Creación y reconocimiento de valores

Hay valores artificiales o completamente subjetivos, arbitrarios incluso. Yo puedo decidir que este objeto es valioso para mí, aunque de hecho no lo sea para nadie más. O se puede decidir entre varios (toda una comunidad) el considerar como valiosa una cosa que no lo es de suyo (un objeto, una conducta, etc.), o que aun sea un antivalor (la esclavitud, el consumismo, etc.). Pero, además de esos valores ciertamente arbitrarios, artificiales, puede haber otros naturales o radicados en las cosas; esto es, con fundamento en ellas. Decir que cierta sortija (que incluso no tiene ninguna joya) es valiosa para mí es diferente de decir que el alimento o la cultura son valiosos. Lo primero no pasa del ámbito individual y subjetivo; lo segundo llega al ámbito de lo objetivo y lo universal. Tiene cierta naturalidad, vale por sí mismo, además de valer porque los seres humanos lo reconocemos así. Pero no es una postura platónica en la que se diga que las cosas valen por sí, independientemente del hombre o de alguna voluntad que los valore; ni es tampoco una postura nominalista, para la que todo valor vendría del hombre que lo asigne; mi posición es intermedia, se da en el entrecruce del hombre y las cosas; en las cosas hay un

[19] *Ibid.*, p. 12.

fundamento para la valoración del hombre, hay un isomorfismo.[20] El hombre reconoce las cosas como valiosas porque algo hay en ellas que permite hacerlo. Pero es el hombre el que propiamente les da esa valoración, el que, por así decir, la pasa de la potencia al acto. Son cosas que en sí mismas son valiosas en potencia, sólo como fundamento o material dispuesto (*i.e.* de modo fundamental o material), y en el intelecto y la voluntad del hombre son valiosas en acto, formalmente, de manera propia. Esto es, el valor se da de una manera en las cosas (material, fundamental o potencialmente) y de otra manera en el hombre que lo reconoce (formal, propia o actualmente). Se da, como he tratado de exponer, en el encuentro del hombre y el mundo. En ese encuentro ni todo está dado ya para el hombre, ni él pone todo, como constructo suyo, sino que lo dado es remodelado por él (reconstruido) de manera adecuada y conveniente a su ser de hombre. Por ello, lo hace respetando lo que se da en el mundo, pero también imprimiéndole su marca humana, humanizándolo.

Es decir, aun cuando los animales tienden a su bien, y, en sentido metafórico "valoren", el hombre es el único que de modo propio puede valorar, esto es, ver el valor como formalmente tal: como algo que lo atrae en su conocimiento, su voluntad y su ejecución; porque es el único que puede verlo de manera libre. Capta la presencia del bien o valor como relación de conveniencia de ciertas cosas con su voluntad, y en eso consiste el bien o valor con respecto al ser.

De esta manera puede verse que el valor siempre implica cierta relatividad. Es decir, es valioso para alguien, aunque el fundamento de ese valor se encuentre en sí mismo, pues esa relatividad también dice cierta conveniencia. Por eso el valor incluye también cierto carácter de absoluto, en el sentido de objetividad; si

[20] M. Beuchot, *El problema de los universales*, México: UNAM, 1981; 2a. edición Toluca: Universidad del Estado de México, 1997, último capítulo "Asedio al problema de los universales".

bien la valoración es dada por el sujeto, como vimos no siempre es meramente subjetiva, sino que se basa en una característica de los objetos, de manera isomórfica. A pesar de que hay valores arbitrarios, solamente lo que es valioso puede ser captado como tal de manera no arbitraria. Por eso el valor incluye además la característica de la no indiferencia. No se puede ser indiferente ante el valor. Atrae la estimación y la intencionalidad. Además, el valor tiene la característica de la bipolaridad; esto es, todo valor propiamente tal implica un contravalor, que es su opuesto. Finalmente, los valores se dan dentro de cierta jerarquía, según lo hemos dicho al hablar de su analogicidad. Esto quiere decir que los valores no son todos iguales, sino que unos son más elevados que otros, y, por lo mismo, más dignos del ser humano que los otros. De hecho, ha habido una gran polémica acerca del orden de esa jerarquía, como se ha visto en el caso de Nietzsche,[21] Scheler y otros.

¿Absolutismo o relativismo en los valores?

Ahora se debate mucho la cuestión de si los valores han de ser los mismos para todos o diferentes para cada uno. Lo más extendido es el relativismo axiológico. Pero en contra de él se ha percibido la falta que hace rescatar el carácter objetivo de los valores mismos. Todavía más, algunos creen que se debe rescatar no sólo su carácter objetivo, sino absoluto, o absolutamente objetivo, al menos en algunas cosas. Esto recuerda lo que hizo en la primera década del siglo XX George Edward Moore, quien distinguía entre valores objetivos y valores intrínsecos. El sentido de ello es que todos los intrínsecos son objetivos pero no todos los objetivos son intrínsecos. Se trata de algo valioso en sí mismo, intrínseca-

[21] Nietzsche, como es sabido, se caracterizó por dar un vuelco a la tabla de valores usual en tiempos recientes, poniendo los valores biológicos a la cabeza de todos. Ver B. Rueda Guzmán, *op. cit.*, pp. 134-144.

mente valioso. En efecto, valor intrínseco es aquel que depende de la naturaleza misma de la cosa. Y depender de la naturaleza de una cosa significa "que es *imposible* que lo que es estrictamente *una y la misma cosa* posea tal género de valor en un mismo tiempo o en un determinado complejo de circunstancias, y *no* lo posea en otro; e igualmente que es *imposible* que dicha cosa posea ese valor en cierto grado en un tiempo o en determinadas circunstancias, y lo posea en grado diferente en otro tiempo o en diferentes circunstancias·".[22] Decir de una cosa que es valiosa por su naturaleza intrínseca es excluir del todo el carácter subjetivo que pueda adjudicársele a esa valoración y hacerla de lo más objetiva. Pero hay que evitar la confusión de lo objetivo con lo natural. Aplicar los predicados axiológicos "bondad" o "belleza" intrínsecos a una cosa es distinto de adjudicarle los predicados físicos "amarillez" o "redondez" intrínsecos. El sentido en que debe tenerlos incondicionalmente es muy distinto en cada género de predicados. Aunque el valor depende de la naturaleza intrínseca de la cosa, no es un predicado intrínseco suyo, al modo como lo son la redondez y la amarillez.

Así, el valor es un predicado *sui generis*, y debe desecharse cualquier teoría naturalista del valor, esto es, la teoría que lo reduce a los predicados físicos. Pero aquí no se puede atribuir la falacia naturalista que el propio Moore atribuía a la mayoría de las construcciones éticas, diciendo que se da al pasar del ser al deber ser, o del hecho al valor; pues, en efecto, el valor intrínseco es algo que depende de la naturaleza intrínseca de la cosa, aunque tenga que ser visto como un predicado no natural, esto es, no reductible a los predicados físicos, con lo cual yo estoy muy de acuerdo. Seguramente hay falacia naturalista al querer tratar a los predicados axiológicos como predicados naturales, pero no en

[22] G. E. Moore, *El concepto de valor intrínseco*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1993 (2a. ed.), p. 17. Es un folleto que contiene el artículo publicado en *Philosophical Studies* (London) de 1922.

obtener predicados axiológicos con base en la observación de lo natural, que, además, es imprescindible para construir una axiología y una ética, como lo muestra el propio Moore, al hablar de valores que dependen de la naturaleza intrínseca de las cosas. Si ello es así, tales valores se descubrirán atendiendo a las cosas mismas, y no por una intuición extraña (sea intelectual o emocional) dirigida a un mundo de valores subsistentes que buscan ser correlacionados con las cosas a las que pertenecen.

Ante este debate de la axiología entre el absolutismo y el relativismo, esto es, entre el subjetivismo y el objetivismo, me parece que hay que buscar un planteamiento que esté más allá de esos extremos. Ni puro objetivismo ni puro subjetivismo, sino —parodiando una frase de Nietzsche y otra de Nicolai Hartmann—[23] "*más allá del subjetivismo y del objetivismo*". Hay una parte de subjetivismo, en cuanto que vemos que el hombre puede crear valores (incluso inventar valores que lo son sólo en apariencia, y equivocarse) y en cuanto que el hombre tiene que intervenir en la captación misma de los valores objetivos, con lo cual les deja su impronta; pero también es innegable una parte de objetivismo, en cuanto que el hombre tiene muchas veces que desentrañar los valores que ya están dados a las cosas, y en cuanto que incluso para crear valores tiene que ajustarse a ciertas pautas de la naturaleza y de la sociedad para no errar y proponer anti-valores. Esto coloca al conocimiento axiológico en una línea intermedia, en un límite, en un punto de vista analógico, que le permite atender a la creatividad valorativa del ser humano sin perder la posibilidad de criterios objetivos que midan sus valoraciones y puedan ser enjuiciadas como afortunadas o desafortunadas. Se puede criticar y decidir entre propuestas de valores diferentes, entre distintas tablas axiológicas.

La tabulación del valor participa de lo que se ha dicho del conocimiento de los valores y de la creación o captación de los mis-

[23] N. Hartmann, *Ontología*, México: FCE, 1965 (2a. ed.), t. I, p. 45.

mos. ¿Son todas las tablas de valores arbitrarias? ¿Son todas ellas absolutas? ¿Unas son arbitrarias y otras naturales? ¿Son en parte lo uno y en parte lo otro, es decir, en parte arbitrarias y en parte naturales? Me parece la más adecuada esta última opción. Ciertamente hay clasificaciones de valores y jerarquías de los mismos totalmente arbitrarias. Pero, si se dijera que todas lo son, se caería en un nominalismo axiológico excesivo, que entra en contradicción con lo que hacemos en nuestra vida diaria, va contra la experiencia. Y, también, decir que todas son naturales o absolutas sería un platonismo o realismo muy extremo, que también contradice nuestra experiencia de la vida. Pero se puede adoptar frente a las tablas de valores un realismo equilibrado o proporcional, según el cual en dichas tablas, clasificaciones o jerarquías, hay valores artificiales y valores naturales, esto es, conformes con la naturaleza intrínseca de las cosas. Por supuesto que estos últimos, los valores intrínsecos, serían muy pocos y difíciles de establecer. De acuerdo con ello, habría también clasificaciones y jerarquías artificiales y otras naturales.

Clasificaciones o tablas de valores

El valor puede dividirse de varias formas. Una de ellas es, como Aristóteles dividió el bien, en útil, deleitable y honesto. Los valores útiles son de diversas clases. Abarcan las necesidades primordiales del hombre. Por ejemplo, el alimento, el vestido, la habitación, el cuidado de la salud, la defensa y otras cosas económico-sociales, pueden colocarse entre los valores útiles. Scheler los coloca entre los valores sensitivos y los vitales, un tanto mezclados; pues los valores sensitivos tienen que ver con lo agradable y lo desagradable, y parecerían pertenecer a los deleitables, pero incluyen a los útiles; asimismo, los valores que Scheler llama vitales, que se refieren al bienestar como promoción de la vida, parecerían corresponder a los deleitables, pero incluyen algunos francamente útiles, como la fuerza y la salud. Los valores deleitables tienen que ver

con el bienestar y la felicidad (entendida como lo agradable). Incluyen elementos agradables que se dan en la vida volitiva y en la intelectiva, y, dentro de ésta, en el nivel de los sentidos, de la imaginación y del intelecto-razón. Así, caben allí desde los deleitables corporales —que rebasan las necesidades primarias— y tienen que ver con la comida, la bebida y el sexo, hasta los que rebasan lo corporal y se colocan en lo espiritual, y abarcan la amistad y otras relaciones sociales, la técnica y el arte. El valor honesto abarca la ciencia, la filosofía, sobre todo la moral, y la religión.

Por eso, podemos aceptar la tabla de valores propuesta por Adela Cortina, a partir de la tabulación de Max Scheler, y que tiene la siguiente estructura de valores:[24]

Sensibles (Placer/Dolor; Alegría/Pena).
Útiles (Capacidad/Incapacidad; Eficacia/Ineficacia).
Vitales (Salud/Enfermedad; Fortaleza/Debilidad).
Estéticos (Bello/Feo; Elegante/Inelegante; Armonioso/Caótico).
Intelectuales (Verdad/Falsedad; Conocimiento/Error).
Morales (Justicia/Injusticia; Libertad/Esclavitud; Igualdad/Desigualdad; Honestidad/Deshonestidad; Solidaridad/Insolidaridad).
Religiosos (Sagrado/Profano)

De entre los valores colocados en la tabla anterior, destacan el valor moral y el valor religioso, que veremos brevemente, por ser los más importantes.

El valor moral y el valor religioso

Entre los valores que hemos puesto en nuestra tabla, estos dos son los que manifiestan más claramente al hombre como perso-

[24] A. Cortina, *El mundo de los valores. "Ética mínima" y educación*, Bogotá: Ed. El Búho, 2002 (3a. reimpr.), p. 45.

na, y más aún el valor religioso que el moral. Sin embargo, son diferentes y no deben confundirse. En efecto, el valor moral caracteriza al hombre como persona frente a sí mismo y a las demás personas; pero el valor religioso caracteriza al hombre como persona frente a sí mismo, frente a las demás personas y, sobre todo, frente a lo más personal, que es Dios.

Por su parte, el valor moral se muestra en que hacemos juicios de valor moral, y nos proponemos seguirlos. Cuando no los cumplimos, sobreviene el fenómeno del arrepentimiento; sentimos que hemos traicionado tal o cual valor. Ciertamente el arrepentimiento puede estar mezclado con culpabilidad patológica, pero supera el aspecto puramente psicológico y nos muestra algo totalmente distinto, perteneciente a la ética: la apertura del hombre al valor moral. En el actuar moral adoptamos un valor universal, pero lo hacemos de manera personal, singularizándolo con la libertad, esto es, con la conciencia y la responsabilidad. Es algo obligatorio —por eso lo llegamos a formular y establecer como ley moral—, pero lo asumimos con libertad, a saber, de manera consciente y responsable. Más que regirse por leyes, la conducta moral, axiológicamente orientada, lo hace por virtudes prácticas o hábitos morales, que realizan en la persona los valores correspondientes.

El ser consciente significa seguir la conciencia moral (la razón animada por la intención del bien). El ser responsable significa que, aun cuando miramos lo que se establece como ley moral, actuamos de manera tal que se ve individualizada por la opción libre; eso permite crear hábitos o virtudes que no sean meras repeticiones de actos, sino que cualifiquen intrínsecamente el actuar del hombre y al hombre mismo como moralmente buenos. Las virtudes hacen efectiva la intencionalidad moral; porque en ética lo que cuenta son las intenciones, no tanto los resultados. Para salvaguardar esa intencionalidad, hay que ver las circunstancias que rodean la acción. Y esa intencionalidad estará regida por el valor moral, que es lo que importa. Pues bien, esa inten-

cionalidad del valor para el creyente llega hasta el valor supremo, fin último o soberano bien. Por eso de aquí se puede pasar al valor religioso.

El valor religioso, al igual que el moral, relaciona a la persona humana con la Persona divina, con la Trascendencia vista de modo personal. Es la apertura máxima de la intencionalidad de la persona, la apertura al misterio de la Trascendencia. Este valor religioso está dado sólo en parte por la razón, y en su mayor parte involucra la fe, la esperanza y la caridad o amor, que es en los que propiamente se asienta y de los que se sustenta. Cuando el valor religioso es auténtico, mueve muy profundamente a la persona, inculcándole o presentándole varios otros valores que ayudan y concurren a su cumplimiento; por ejemplo, valores como la paz, el gozo, el abandono místico. Se cumplen por virtudes como la obediencia, la humildad, el abandono, y otras, que, aun cuando también son morales, pertenecen más propiamente al ámbito religioso, y repercuten en el ámbito de lo moral. Ciertamente el valor moral y el valor religioso están conectados, pero son diferentes; como hemos visto, cada uno ocupa su lugar específico.

Ética del valor

Como uno de nuestros últimos puntos, señalemos la gran diferencia que se da al plantear la ética desde los valores, esto es, con un contenido axiológico. Es la diferencia y aun la contraposición entre una ética formal o vacía y una ética material que parte de la aceptación de ciertos valores. La ética kantiana fue formalista, pretendió no prejuzgar sobre los contenidos morales. En cambio, Scheler, aunque sólo quería ir más allá que Kant y no oponérsele, plantea en contraposición una ética de contenidos, los cuales están dados por los valores, concretamente por el valor moral.[25]

[25] La obra de Scheler es *La ética formal y de los valores*, y ha sido traducida como *Ética*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1941-1942, 2 vols.

Los valores señalan ciertas necesidades que hay que satisfacer, ciertos ideales que hay que alcanzar, etc. Dan un contenido al planteamiento del actuar moral, a la ética misma. Creo que lo más acertado es plantear una ética con contenidos axiológicos, partir de ciertos valores, y después discutir acerca de sus significados e implicaciones. Esto es, me parece más fructífero, en lugar de una ética formal, partir de una ética material cuyo aspecto formal se va entretejiendo al paso que se dilucidan esos contenidos materiales. Si el procedimiento formal lo entendemos como el diálogo, se dará la estructuración de la ética o filosofía moral discutiendo racionalmente acerca del contenido material, esto es, acerca de los contenidos valorativos que se proponen para ser realizados en el paradigma de ser humano que se profesa.

Psicología axiológica: la realización de los valores

Los seres humanos intentan encarnar en sí mismos los valores. Es decir, tratan de poseerlos de alguna manera. Si se dice que la justicia es un valor, el hombre trata de plasmarla en una sociedad justa; si se dice que la verdad es un valor, el hombre trata de alcanzarla con su estudio e investigación; si se dice que la belleza es un valor, el hombre trata de conseguirla con su desempeño artístico; y si se dice que la bondad o santidad es un valor, el hombre trata de reflejarla en su misma persona. Los valores están en relación con el hombre de manera muy estrecha, y deben entrar a su persona para ser realizados. Incluso puede decirse que el hombre se identifica parcialmente con ellos o que participa de algún modo de ellos cuando los realiza en su propio ser. Pues bien, hay algo en la estructura humana que sirve de medio para efectuar la realización de los valores. Es la virtud. La virtud no es el valor, ella misma es un valor, en cuanto es el medio o instrumento de la realización del valor. Es la cualidad que se da en el hombre para realizar el valor, muestra que hay en él un proceso que hace pasar la adquisición del valor de la pura potencia al acto

más consumado. Es también la que, por ser un hábito, conserva la capacidad de realizar el valor en los actos mismos del hombre.

Pues bien, la virtud, tal como es vista en la tradición aristotélica, tiene una parte consciente y deliberada (esto es, perteneciente a la inteligencia y la voluntad), pero también una parte que ahora llamaríamos inconsciente, es decir, perteneciente a lo tendencial o emotivo o sentimental. Ya la tradición hablaba del *conocimiento por connaturalidad*, esto es, un conocimiento que abarca no solamente lo racional, sino que además llega a los estratos irracionales o emocionales de la persona. Se alcanza tanta afinidad entre la persona y el valor que pretende, que ya sin discurso se adivina la manera de llevarlo a la práctica. Se realiza en la conducta como por cierta connaturalidad, como si el conocimiento del mismo informara todas las acciones del individuo. Este conocimiento es el que se va alcanzando con la virtud, hasta que llega el momento en que se convierte en algo así como una connaturalidad en la persona que la posee. No es la sola razón, es algo que alcanza los estratos irracionales o pre-racionales y hasta va más allá de la razón misma. Por eso se necesita llevar, con ayuda de la psicología y la pedagogía, a la formación de virtudes en la persona, para que ellas sean los vehículos o instrumentos de la realización de los valores.[26]

La virtud, que es en la que se realiza el valor, tiene un carácter analógico: se capta y se aprende por analogía con los que la practican. Además, el carácter analógico del valor nos conduce de la mano a su carácter icónico. Lo icónico es analógico. El valor es un ícono. Se conoce como un paradigma en la conducta de quien lo realiza, o lo ejerce y lo profesa. El ícono es un paradigma o modelo que se ha interiorizado en la vida. Pero el ícono puede pervertirse como ídolo. Ícono e ídolo llevan a consecuencias contrarias. El ícono muestra la encarnación de un valor con la liber-

[26] S. Arriarán – M. Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, México: Universidad Pedagógica Nacional, 2000 (2a. ed.).

tad del amor y la pureza de la naturalidad; el ídolo muestra esa encarnación con el interés del esclavo y la hipocresía del fariseo. La forma icónica de presentar el valor es en la virtud que lo realiza como estructura o patrón de conducta. La forma idólica o idolátrica de presentar el valor es en la rigidez y el extrincesismo de la ley. La virtud incorpora y trasciende la ley, en una síntesis más perfecta. Realiza de manera convincente el valor que refleja.

Analogicidad del valor

Para terminar, veamos el importante asunto de la analogicidad del valor. La analogía implica la exclusión de la pura equivocidad y la conciencia de que no se puede alcanzar la completa univocidad en algún tema. Pues bien, al tener las características del ente y sus trascendentales, el valor es análogo. Esto quiere decir que puede encontrar diversas concepciones y realizaciones, pues encarna diversos aspectos del ente. Un hombre, o toda una cultura, puede haber captado algún aspecto valioso que no ha captado otro hombre u otra cultura. Hay una complementariedad, un pluralismo. Pero la analogía implica también jerarquía, no todos los valores tienen el mismo rango; como vimos, ha habido debates sobre las diversas tablas de valores. La analogía permite cierto pluralismo en cuanto a los valores; algunos pueden valorar más unas cosas que otras. Pero no a tal punto que haya valoraciones encontradas que sean verdaderas. Hay valores universales que son captados de manera analógica y se realizan de manera también analógica. Se dan con cierta pluralidad, y con cierto relativismo incluso, pero limitados y moderados por la proporción o proporcionalidad de los que intervienen en la historia del conocimiento. Cada uno aporta una porción, es verdad; pero tiene que haber criterios para establecer la relación de jerarquía y de objetividad de los valores. De otra manera cada quien establecería sus valores y en el orden que se le antoje. Hay errores en cuanto a la existencia de valores y en cuanto al rango que se les asigna.

También el carácter analógico del valor nos conduce de la mano a su carácter icónico. Lo analógico es icónico y lo icónico es analógico. Es decir, lo icónico funciona basado en la analogía y tiene la fuerza de un modelo.

La analogicidad del valor, en conclusión, da un margen de pluralismo, en el sentido de que no hay una única teoría de los valores posible y válida; ese margen está dado por el conocimiento de la naturaleza humana. Así, hay un rango de posibilidad y de validez de las teorías de los valores, de modo que si se apartan de ese rango, las teorías van apartándose de la verdad y tendiendo a la falsedad, hasta ser de plano falsas, defendiendo anti-valores a los que hay que oponerse.

Hemos tratado de hacer ver cómo el valor, siendo algo trascendental (un aspecto del bien trascendental, que le añade la relación *adecuada* con el hombre), se hace humano y concreto. De ser trascendental y ontológico, se vuelve específico y axiológico por la determinación que le añade su relación con el hombre. Es lo valioso para él, de manera específica y concreta, añadiendo al bien, que es lo que todos apetecen, el aspecto de bien humano que le da su carácter axiológico y es aquello que todos los hombres apetecen, porque es adecuado a ellos. Es lo que hace valiosas esas entidades. Como decía Spinoza en su *Ética*: *Omnis determinatio est negatio*, toda determinación es negación. Y esta determinación que el valor añade al bien, de ser algún bien adecuado al hombre, es lo que determina el valor, y lo niega como mero bien, o como mal, como algo no-valioso.

Así, el bien se aplica a todas las cosas, porque todas son buenas por lo menos para la voluntad; pero no todas son valiosas, en concreto para el hombre, y por eso el valor se hace más determinado y restringido que el bien como tal. Además, y por ello, el valor tiene una relación con el hombre, con su conocimiento y su voluntad. Tiene, pues, cierto relativismo, pero no a tal punto que se nos pierdan valores esenciales y universales, que se dan en gradación y jerarquía, hasta llegar a ver dichos valores absolutos,

que son intocables, como el de la persona, y que no pueden relativizarse a nada más. Por otra parte, esa relación, como vimos, es una relación trascendental, exactamente como es la relación del conocimiento y como lo es también la relación de la voluntad.

Corolario

El valor ontológico, por tanto, puede ser ese trascendental que hemos dicho, un aspecto del trascendental bien, y, por ello, subordinado a él; pero, ya que el valor axiológico tiene que ser más restringido, pues no todas las cosas son valiosas para el hombre, algunos han dicho que, a diferencia del valor ontológico, el valor axiológico es una cualidad; pero, a fin de que no entre en ninguna categoría, y se haga algo predicamental, explican que el valor es una cuasi-cualidad, o una cualidad cuasi-trascendental, esto es, no reductible a la predicamental. Y es que, por otra parte, es una cualidad que resulta de una relación trascendental, como es la relación del conocimiento (a la que se añade la relación de la voluntad, que también es trascendental). Y es que la relación trascendental no puede dar origen a una cualidad predicamental. Por eso tiene que hablarse de una cualidad *sui generis*, esto es, de una cualidad cuasi-trascendental, o de una cuasi-cualidad, para poder diferenciarla de la cualidad predicamental.

De esta manera hemos llegado a esclarecer la ontología del valor, así como su epistemología y su ética. En la ontología del valor, se han visto su naturaleza y modo de existencia. En la epistemología del valor, se ha visto la confluencia del intelecto-razón con los aspectos volitivos y emocionales del ser humano al conocer los valores. Y, en la ética del valor, se mencionó la diferencia entre la ética formal y la ética material, basada en un análisis axiológico. Pero también incursionamos en su distinción con respecto a la virtud, esto es, la psicología del valor. Algunos llegan a ver las virtudes como valores; pero aquí las hemos visto más bien como realización de valores, encarnación de ideales, esto es,

como instrumentos (hábitos o cualidades) por los que se llevan a cabo en la práctica y se integran a la persona, realizándola con plenitud a ella misma.

Apéndice II
La relación tormentosa, pero necesaria, entre ética y metafísica

Preámbulo

En este capítulo nos proponemos una tarea harto difícil, la de conectar la ética con la ontología o metafísica.[1] Esto parecería un despropósito, o un anacronismo, si no fuera porque ya está volviéndose a explorar la ontología o metafísica, claro que de una manera diferente y con un sesgo distinto. Pues bien, uno de los espacios donde se ha visto con mayor fuerza el resurgir de esa disciplina filosófica tan vilipendiada como fundamental (la metafísica) es el de la ética. Por ejemplo, el célebre filósofo español Javier Muguerza, al hablar del *giro lingüístico* de la filosofía, nos dice: "¿hasta qué punto ha conseguido éste desembarazarnos de toda suerte de preocupaciones metafísicas? Cuestiones como la... de la relación del lenguaje y una eventual realidad objetiva extralingüística, o la de la relación con el lenguaje por parte del sujeto —sea el sujeto cognoscente o el sujeto moral— que se sirve del mismo, etcétera, siguen siendo en algún obvio sentido 'cuestiones metafísicas'. En lo que concierne a la ética, no está del todo claro que impere en ella el 'pensamiento postmetafísico', ni que el giro lingüístico haya hecho desvanecerse en su seno como por ensalmo las cuestiones de dicha índole... E incluso desde la

[1] A pesar de que algunos distinguen entre ontología y metafísica, como Heidegger y Lévinas, preferimos tomarlas como equivalentes, según se ha hecho, por ejemplo, en la tradición de la filosofía analítica.

perspectiva de la ética pública, no está tampoco claro que sea sin más viable una teoría de la justicia —una 'teoría política, no metafísica'— que deje fuera de consideración las concepciones del bien capaces de enfrentar a un individuo con su comunidad cuando semejantes concepciones se apoyan en contrapuestas visiones comprehensivas, ideológicas o religiosas y, en definitiva, metafísicas del mundo".[2] Eso conduce al reto de reexaminar las conexiones entre ética y metafísica.

Aquí he querido recoger ese reto, y tratar de señalar de qué manera se da la conexión entre ética y metafísica. Veremos que la forma en que la metafísica se relaciona con la ética es mediante la antropología filosófica o filosofía del hombre. Así, no es la metafísica sin más, de manera cruda, sino elaborada en forma de filosofía del hombre, como ontología de la persona y como análisis de los significados más profundos y existenciales del ser humano, como se relaciona con la ética.

Un largo proceso

Si revisamos la historia de la filosofía, encontraremos que la metafísica ha tenido siempre una estrecha relación con la ética, relación no siempre temática o explícita, sino a veces velada y tácita, y a veces incluso no confesada ni, mucho menos, aceptada. La metafísica ha estado presente en la ética sobre todo bajo una de sus formas derivadas, o de aplicación, como es la filosofía del hombre, esto es, la antropología filosófica. La metafísica, de hecho, llega a su culminación cuando nos ofrece una ontología de la persona, cuando nos esclarece los constitutivos esenciales del ser personal. De ellos se beneficia y con ellos se inicia la filosofía del hombre, que procura desarrollar y derivar esos

[2] J. Muguerza, en su respuesta a la "Enquête mondiale sur la situation de la philosophie à la fin du XXe siècle", en R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Mainz in Aachen: Wissenschaftsverlag, 1999, pp. 211-212.

contenidos hasta alcanzar la mayor cantidad de especificaciones del ser humano que sea posible, tanto de su esencia como de su existencia, manifestada en las relaciones que tiene con los demás seres.

Ese tratado del hombre incluso formó parte de la metafísica misma. Mas, de ser, en Aristóteles, una prolongación de la metafísica, y una aplicación de la física, como parte de la biología, tratado de lo vivo, aquí centrada en los vivientes dotados de automovimiento por tener *psique*, *anima*, desembocó en el *De anima*, constituido como un tratado especial ya por obra del aristotelismo (antiguo y medieval), y de esa manera fue, como dice Alasdair MacIntyre, una biología metafísica[3] (o psicología metafísica): principios metafísicos distendidos hasta lo psicológico, hasta la desembocadura de los elementos y fuerzas del hombre. En la Edad Media estuvo, además, al servicio de la antropología teológica; pero siempre, por lo demás, como metafísica aplicada a la psique, o como psicología metafísica.

Esto se puso más de manifiesto en la modernidad, por obra de aquel profesor, bueno para esquematizar, dividir y clasificar que fue Christian Wolff. Además de señalar en la metafísica una parte general, que era la ontología, señaló tres partes especiales: la cosmología, la psicología y la teología natural, emparentada esta última con la teodicea leibniziana. Kant lo vio claro, cuando escribía una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La metafísica conectada con la moral. En Hegel, que distingue entre moral y ética, lo estará con las dos. Aquí la psicología no era todavía la psicología experimental, que surgirá en la segunda mitad del siglo XIX, sino una psicología racional teórica, llevada por cauces de principios, esto es, seguía siendo una metafísica de la persona. La psicología experimental surgió y, a veces por autodefensa, hizo que la psicología racional o filosófica se encerrara en sí misma, sin mirar a la experiencia, pero a veces se benefició

[3] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 187-188.

de los estudios empíricos (Wundt, Taine, Ribot). Así fue como, un tanto por rechazo al positivismo, la psicología racional se transformó, a principios del siglo XX, en antropología filosófica, siguiendo los cauces de la fenomenología, con autores como Max Scheler. Curiosamente, en esa misma línea fenomenológica, con Heidegger, la metafísica vuelve por sus fueros, y hasta de alguna manera, al ser analítica del ser ahí, que es el ser humano, se vuelve en una parte muy importante una especie de antropología filosófica profundizada, o magnificada, como se quiera. La metafísica antropológica, o antropología metafísica, era la que fundamentaba las doctrinas morales o éticas.

Inclusive esto lo hace Lévinas, quien, desconfiando de la ontología fundamental de Heidegger, a la que acusa éticamente y responsabiliza del holocausto judío, propone no una ontología, sino una metafísica. Ésta se distingue de aquélla en que la ontología busca totalidades, al estilo hegeliano, y, a diferencia de ella, la metafísica busca el infinito, en el que se encuentra la raíz de la eticidad. Es una ética crítica de la ontología, pero que propone una metafísica como resultado de esta crítica ética. Pero, en el fondo, continúa la relación entre las dos. A pesar de que Lévinas pone la ética como filosofía primera, y entonces la metafísica pasa a filosofía segunda, de hecho la metafísica sigue siendo el fundamento de la ética, pues basa toda su ética en cosas tan metafísicas como el rostro del otro,[4] en el sentido de ser cosas de la antropología filosófica, concretamente fenomenológico-existencial. Vemos, entonces, cómo la ética y la metafísica se relacionan a través de la antropología filosófica.

Metafísica y antropología filosófica

Así, pues, la concepción del hombre (dentro del cosmos) nos sirve de fundamento para la ética. Es decir, la naturaleza humana

[4] E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1987 (2a. ed.), pp. 57-58 y 74.

sirve de base a la filosofía moral. De otra manera construiríamos una ética irreal, no para el hombre, sino para un producto de nuestra imaginación, y luego la impondríamos a los seres humanos. Hasta las éticas aprioristas y deductivas, como la de Spinoza, que era *more geometrico*, tuvieron base en la naturaleza humana; en una comprensión de la naturaleza humana, a pesar de que parecían pesadas cadenas impuestas al hombre desde la inferencia racionalista o idealista. Se tendrá que discutir después la noción misma de naturaleza del hombre, pero es de donde tendría que partir. Mucho más en las éticas *a posteriori*, más inductivas y basadas en la experiencia de lo real. Tienen su base en una idea del hombre, quizá desmesuradamente naturalista y evolucionista, demasiado optimista del progreso.

Después de una saludable crisis en la que se ha puesto en entredicho el valor del progreso, e incluso el valor de la razón, es ya tiempo oportuno para sacar de la depresión a la cultura, sobrepujar el escepticismo y nihilismo reinantes, y acceder a pensamientos que nos den más espacio de posibilidades. Dicho de otra manera, esto es ya buscar un fundamento, después de haberlo rechazado tanto, y no haber podido convencernos a nosotros mismos de que no existe ninguno. Sobre todo para la ética. Pero un fundamento distinto, y no prepotente e inamovible, sino debilitado y dinámico.

La falacia anti-naturalista

Los que más han criticado y cuestionado esta relación de fundamentación de la metafísica con respecto a la ética han sido los que alegan que en ello se comete falacia naturalista, esto es, ven como falaz el paso de la naturaleza (humana) a la ética, el paso del ser al deber ser, o del hecho al valor o la ley. Pero los que han alegado esta falacia son los que profesan de entrada un rechazo grande de la metafísica. Es la pretensión obtusa de la autonomía del bien, del valor y la moral (Hume, Kant, Moore, Scheler). To-

memos como ejemplos a Hume y a Moore.[5] Hume rechaza la metafísica y, por supuesto, cualquier relación que pueda tener con la moralidad. Su idea de la moral es voluntarista o incluso emotivista. Moore declara el concepto de lo bueno como no-natural, sólo puede ser captado por una intuición especial que se da de hecho en el ámbito de lo emotivo, de lo emocional. Y aquí se ve algo que desconcierta mucho y llama poderosamente la atención. Filosofías que pretenden ser racionalistas en su parte teórica o especulativa, en su parte moral son presa del emotivismo, de un emotivismo muy subido. Tal parece que el irracionalismo en moral, que a veces se da en los racionalismos teóricos, es el que cercena la relación entre la ética y la metafísica.

Cuando se habla de autonomía de la moral, en el sentido de que no tiene que acudir, para estructurarse, ni siquiera a la naturaleza del hombre, se habla de una moral descarnada, abstracta y que no corresponde a la condición humana. En cambio, la recuperación de la razón, en una medida necesaria y suficiente, y su equilibrio proporcional con la aceptación y valoración de la parte emotiva en la construcción de la moral, son las que permiten la recuperación de la metafísica y su conexión con la moral, con la ética.

Cuando se habla de la metafísica como fundación de la ética, o como su fundamento, se quiere decir sencillamente eso: la ética, al construirse, tiene que tomar en cuenta esa metafísica psicológica o antropológica que es la filosofía del hombre, conocer la naturaleza humana, comprender la condición humana, para poder dar al hombre una ética a su medida, que le sea conveniente, y no una que haya sido construida con independencia de él, abstracción hecha de sus necesidades y sus deseos, que no conoce sus carencias y sus ilusiones, y que, por lo tanto, estará hecha para que la cumplan otros, que no serían humanos.

Sin embargo, en la actualidad está viéndose la tal falacia naturalista como una pseudo-falacia, como algo que no es falacia, o, a lo

[5] A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1991 (4a. ed.), pp. 167 ss.

menos, como algo que, si es falacia, tenemos que cometerla todos los días para poder vivir individual y socialmente. Más aún, se ve el paso del ser al deber ser como un paso normal, que damos continuamente cuando hablamos de moral, cuando planteamos la ética.[6] Ha sido sobre todo, curiosamente, el pragmatismo —al menos en su variedad más cercana a Peirce, como se ve en John Dewey y todavía más en Hillary Putnam— el que se ha encargado de desarmar o desarticular esa pretendida falacia naturalista, y de manera que es, al revés, un paso que damos continuamente, y con ello se ha encargado de resolver la conexión de la ética con la metafísica.

El pragmatismo se ha atrevido a reducir las dicotomías tan (aparentemente) irreductibles que hemos planteado, como entre teoría y praxis, entre analítico y sintético, entre teórico y observacional. De entre esas dicotomías, también ha reducido mucho la de hecho/valor, al menos en la medida suficiente para hacernos ver que no hay nada tan descriptivo que no contenga algo valorativo, y que no hay nada tan axiológico que no tenga alguna raigambre en lo fáctico. Putnam ha señalado eso hasta para la estética. La creación artística no puede estar desligada de su comunicación adecuada con los hombres. Mucho menos la ética, que tiene la obligación de ser una respuesta para el ser humano.[7]

Si el pragmatismo ha hecho esto, lo ha hecho por la vena interior que tiene de metafísica; por un interés auténtico que abriga hacia ella, a pesar de muchos escamoteos y hasta exclusiones de la misma. Mucho más nos compete a nosotros ahora, que buscamos una revitalización de la metafísica, claro que encerrada en sus justos límites. Límites que, comparados con los que ahora han querido asignársele, serán vistos sin duda como una transgresión. Pero es que si, hace poco tiempo, el rechazo a la metafísica fue visto como una transgresión heroica y laudable, por el es-

[6] C. U. Moulines, "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista", en *Isegoría*, 3 (1991), pp. 40 ss.
[7] H. Putnam, "Beyond the Fact-Value Dichotomy", en *Crítica*, XIV/41 (1982), pp. 7 ss.

tado lastimoso de hinchazón o inflación en el que se encontraba la metafísica entonces, ahora es más bien una transgresión heroica y plausible el tratar de recuperarla, y darle un vigor y florecimiento que nos saque de las magras filosofías que hay al uso, vigentes o de moda, que son deplorables, y no por otra cosa sino por la falta de un límite ontológico que nos sujete y nos señale de alguna manera el camino correcto. Sobre todo en la ética.

Ya he señalado que los que ponen en entredicho la relación de fundación de la metafísica con respecto a la ética son los que han hecho la acusación de falacia naturalista; y que, curiosamente, han sido casi siempre los positivistas, los cuales acaban siempre reconociendo que hacían metafísica sin darse cuenta. Pero también hemos dicho que hay otros que han tratado de reducir esa separación irreductible, y han sido, por ejemplo, los pragmatistas, como Hilary Putnam.[8] También habría que decirlo de los hermeneutas.[9] Reducir las dicotomías, y, entre ellas, las de teoría/praxis, la de metafísica/ética. Y, si no son irreductibles, sino que tienen que acercarse y señalárseles un tipo de relación, ¿qué tipo de relación tienen entre ellas? Creo que, para salir un poco del *impasse*, para colocarnos, al menos un poco, más allá de la polémica metafísica/ética o ética/metafísica, podríamos decir que metafísica y ética se retroalimentan la una a la otra, de manera epicíclica, es decir, reflexiva, pero en espiral, interviniendo cada una en su asunto, como en un diálogo. La conversación que mantienen la metafísica y la ética, cuando predomina porfiadamente alguna de ellas, de manera violenta, impositiva y opresora, hace sufrir a la filosofía. Y, cuando mantienen entre ellas su lugar proporcional, analógico, entonces ambas salen fortalecidas.

De hecho, la modernidad siempre tendió a hacer dicotomías, como la que recupera Descartes de Platón, a saber, alma y cuer-

[8] H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 131 ss.

[9] P. Ricoeur, "Entre hermenéutica y semiótica", en *Escritos* (UAP), n. 7 (ene.-jun. 1991), pp. 79 ss.

po; pero también entre sujeto y objeto, y entre naturaleza y moralidad. El giro lingüístico nos ha acostumbrado al habla, al acto de hablar. Pero, donde se interpela se da una respuesta. Y es muy diferente ser respondón y ser responsable, ser contestatario y ser contestador.

Condición humana, naturaleza humana y mestizaje conceptual

La "condición humana" no es sino otro nombre de la naturaleza humana. Ella, la naturaleza humana, es el límite ontológico de la ética. Es lo que le sirve de límite y a la vez de cimiento. Aquí se nos presenta la noción de límite como no ha sido vista, por ejemplo por Trías,[10] como modo, *modus*, que es algo muy de la filosofía del barroco. Es como la noción de *modo* que maneja Spinoza en su *Ética*: moderación y límite. La naturaleza humana es el límite metafísico de la ética, porque le señala los linderos que no debe transgredir, lo que no se puede pasar sin que sea dañino. Es lo que le da fundamento, cimiento, porque le brinda el apoyo para saber cómo construirse. Es la parte referencial que sustenta el sentido que pueda tener la ética. Esto es, es la conjunción de las causas material y formal, propias de la metafísica, pues rigen la constitución del ente, y permiten que se dé la comprensión de las causas final y eficiente, propias de la ética, pues rigen la acción del ente que es agente. Las causas final y eficiente son los aspectos activos de la causalidad, mientras que los otros dos son los aspectos entitativos de la misma. La naturaleza humana es la modalización metafísica de la ética y la acción libre es la modalización ética de la metafísica del hombre.

El hombre, en cuanto ser mestizo o de frontera, se muestra como llevado a presidio. Eran los presidios los que servían para poblar las fronteras, eran el entrecruce del mestizaje. El que esta-

[10] E. Trías, *Ética y condición humana*, Barcelona: Península, 2000, pp. 102 ss.

ba en presidio era sospechoso, si no convicto, de todo tipo de faltas, si no en verdad hechas por lo menos sí en potencia (perverso polimorfo lo llamaba Freud), y allí se ganaba su no-culpabilidad. Ya que ésta puede ser no sólo de comisión, sino también de omisión, el hombre conquista su libertad, coloniza su habitar, construye su hábitat, desarrolla su *ethos*. El ser del hombre se da en un *ethos*, en un modo o límite del habitar su mundo.

La naturaleza, sea la humana o la no humana, es poblada y colonizada como mundo, es arrancada del *kaos* y pasada a *kosmos*. Es el entrecruce de la natura y la cultura, el paso de la naturaleza a mundo, de *physis* a *polis*. La naturaleza tal cual es el presidio, como lo supieron ver los románticos, quienes entendían que la naturaleza, al menos en parte, es hostil al hombre, extraña, lo aliena. Él tiene que humanizar la naturaleza, y esto lo hace por la analogía, haciéndola proporcionada a él. Esto es por la *techne* o técnica, el arte o artificio (tanto las técnicas como las artes). Lo artificial "amuebla" lo natural, lo hace pasar de presidio a hogar. El arte y la técnica son los que sirven al hombre para amueblar y decorar su mundo, para hacerlo habitable. Pero también pueden servirle de muerte o de perversión, cuando rompen el equilibrio, la armonía, la proporción, entre la naturaleza y la técnica. Proporción que es analogía (no se olvide que "analogía" significa "proporción"). Por eso Octavio Paz llama "la nueva analogía" al entrecruce de la natura y la técnica.[11]

Pues bien, dado que hay ese paso de la natura a la cultura, de *physis* a *nomos*, no hay en él falacia naturalista, nombre que se aplica al paso del ser al deber ser, de la naturaleza a la ley o a la costumbre. Y que no es falaz se ve en que la primera ley fue la de la costumbre, que, además, es una segunda naturaleza. El *ethos*, la costumbre que se convierte en ley, es el paso mediado entre la natura y la ley. El *ethos* conecta *physis* y *nomos*.

[11] O. Paz, "La nueva analogía: poesía y tecnología", en *El signo y el garabato*, México: Joaquín Mortiz, 1975 (2a. ed.), pp. 13 ss.

Y es que la naturaleza es el límite ontológico de la ética. En la frontera del actuar humano, una de las caras de ese límite es lo natural, con sus exigencias de eticidad, y la otra cara es lo nomotético, lo que tiene fuerza de ley, ya sea consuetudinaria o positiva. Es el *ethos*. *Physis* está por el lado de *ontos* y *logos*, mientras que *ethos* está por la parte de *nomos*. Hay una onto-ética, una parte metafísica y otra nomotética. Y el *ethos* propio del hombre es su libertad, esa realidad desgarradora y desgarrada que lo coloca en la bifurcación, ante lo bueno y lo malo, en el drama de actuar con verdadera libertad o con capricho soberbio (*hybris*). Como se ve, no se trata de la sola esencia, o naturaleza, sino de cómo se realiza en su existir, en su ser, en su actuar. Por eso aquí el olvido del ser no es tanto el olvido de la esencia cuanto el de la existencia, el de la condición humana.

Ética y metafísica mestizas

En el entrecruce, en el mestizaje, ni la cultura se come a la natura, ni el lenguaje al ser, sino que se dan el uno en el otro. La cultura manifiesta a la natura, el lenguaje manifiesta al ser; no hay puros hechos ni puras interpretaciones, sino hechos interpretados, esto es, hechos e interpretaciones, y, por lo tanto, hechos en las interpretaciones, o interpretaciones en los hechos, y así deben entenderse.[12] En ese límite se amestizan, y allá pueden diferenciarse, abstraerse, distinguirse.

Por eso el mestizo capta bien las diferencias. Es un análogo. Se sabe semejante a aquellos de los que cobró origen, pero sobre todo se ve diferente. Predominan en él las diferencias. Y la diferencia es límite. Y, aun como límite, es lo que permite el sentido. Decía Frege (en la falsilla o ventriloquía de Dummett)[13] que el

[12] Así creo que debe entenderse el *dictum* de Nietzsche en *Nachgelassene Fragmente*, 7 [50], en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.

[13] M. Dummett, Frege. *Philosophy of Language*, London: Duckwort, 1972, pp. 125 ss.

sentido es el camino a la referencia. Pues bien, lo ético, que, en cuanto caracterización del *ethos*, es el depositario y el fomentador del sentido, es el camino regio a la referencia de lo ontológico; busca, conecta, y aun exige ese referente de realidad. Es su apoyo implícito. Límite que se explicita después.

Y el mestizo es diestro, capaz o hábil, esto es, virtuoso, para encontrar diferencias, límites. Por eso se le llamaba, con uno de sus muchos nombres, "ladino", que es lo mismo que perspicaz. Era ladino el que engañaba, pero también el discreto, el advertido, el listo, el prudente. Tiene que desarrollar esa habilidad de la captación de las diferencias o límites para poder sobrevivir en ese lugar intermedio, en esa tierra baldía, en la que amenazan siempre las dos tentaciones supremas, el Escila y el Caribdis de la universalidad indiferenciada o de la diferencia irreductible y relativista extrema. El límite es modo. San Agustín conjuntaba el modo con el número y la medida (*modus, numerus et mensura*).[14] El modo es medida, es límite, es lo que permite la diferenciación; pero también es lo que permite la armonía, es principio de semejanza, o de convergencia, de universalidad diferenciada, matizada, medida. Es proporción o proporcionalidad. Es analogía.

Cuando en el entrecruce se considera más el lado ontológico, de la naturaleza, se tiene la ética eudemonista, o de lo "conveniente a la naturaleza", lo de la vida buena, o felicidad, como en Aristóteles.[15] Cuando se ve más el lado deontológico, de la libertad, se tiene la ética formalista, o de lo que responsabiliza al hombre, como en Kant. Una es postura "material" o que propone contenidos; la otra es "formal", o que propone estructuras o condiciones de posibilidad para el diálogo racional. Una y otra tienen aciertos y errores, ventajas y desventajas, como todo. Por eso puede sacarse más ventaja de ellas si se las amestiza, si se las cruza en el límite, en la encrucijada, en el entrecruce de Aristóte-

[14] S. Agustín, *De natura boni contra manichaeos*, I, 3.

[15] Aristóteles, *Ethica Nichomaquea*, I, IV, 1095a18-20.

les y Kant —como lo ha sugerido Pierre Aubenque , donde se complementan, donde lo formal de la ética nos ayuda a razonar y discutir el contenido o el significado de lo material, y lo material nos ayuda a confrontarnos y responsabilizarnos (como imperativo categórico) en la construcción, desarrollo y plasmación de ese contenido material, al menos como ideal regulativo que guía nuestra acción y nuestros afanes. Otra vez el lado material y el lado formal se unen y armonizan en un punto de encuentro, en un lugar de mestizaje, por obra de lo eficiente que persigue lo final, lo teleológico.

Acordar, pero en un mestizaje, lo material y lo formal, lo aristotélico y lo kantiano de la ética, como tienen que unirse materia y forma, nos ayudará a conjuntar lo ontológico-metafísico con lo moral-legal, de modo que ya tampoco tenga caso preguntarse cuál es primero, si lo ontológico-metafísico, como quiso Heidegger o lo ético, como quiso Lévinas, pues se darán de manera simultánea, según diferentes aspectos, fundándose la una en cosas de la otra y viceversa. Y así también se disminuye, y hasta pierde sentido, el problema de si debe ser la ética puramente formal o puramente material (como quería Scheler),[16] ya que se dará un híbrido de las dos, allí precisamente donde la una necesita de la otra. Pues esa conciencia de necesitar de los otros es fuerte para el mestizo, para el habitante del límite.

En el entrecruce de límites da la impresión de instalarse la contradicción. Se unen dos cosas diferentes. Pues bien, la analogía disminuye la contradicción, la domestica, la hace habitable y manejable. Es como la ironía (y hermana suya en el romanticismo). A la ironía se la ha llegado a llamar "la contradicción admitida". Esto es, reconocida y tolerada. Llevaba al límite, hecha habitante de la encrucijada y mestiza. Eso lo hace la analogía, maestra de las distinciones.

[16] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1913 y 1916.

Para la misma noción de virtud, que ahora es tan querida en los planteamientos éticos, se necesita de la ontología-metafísica. La virtud es la vivencia exacta del límite, del *modus*; implica la moderación, el llamado "término medio", que nunca es exacto, sino fluctuante, límite movedizo, pero reconocible, y, por lo mismo, orientador. Límite analógico. No es un equilibrio estático, un punto equidistante de dos extremos, sino un equilibrio dinámico, a veces más para un lado, a veces más para el otro.

Vemos esto, por ejemplo, en lo que dice MacIntyre de que las virtudes aristotélicas suponen una psicología metafísica, que es la misma concepción del hombre que tiene el Estagirita. Se podrá decir que incluso la ética aristotélica no necesita una metafísica en la cual fundarse, y que puede bastarse a sí misma la razón práctica, y surgir y desplegarse toda la ética a partir de ese principio (en realidad, formal kantiano) de la razón práctica aristotélica, radicado en el juicio habitual de la sindéresis, que dice: "haz el bien y evita el mal". Pero siempre se buscará, en la ética aristotélica, un apoyo en la razón teórica, y precisamente será la concepción del hombre, la filosofía de la naturaleza humana, para que, conociendo la intencionalidad general del hombre, así como sus apetitos o pulsiones más específicas y concretas, pueda darse a dicha ética un contenido que la alimente.

Y es que la metafísica, al ser un discurso sobre el ser, que se despliega como antropología filosófica, la cual es un discurso sobre el ser del hombre, nos marca la manera en que podemos relacionarnos con el prójimo. Una metafísica analógica, es decir, que reconoce la presencia del hombre en su interior, o por lo menos la proyección intencional de lo humano en su seno, que se lanza y se recupera en la antropología filosófica, explora las condiciones por las que el hombre entabla sus relaciones con los demás seres, principalmente con los demás seres humanos. Así, una metafísica analógica crea espacios para que el hombre habite, un lugar común, un recinto que resulte del entrecruce de los caminos, donde pueda relacionarse adecuadamente con los de-

más, porque le descubre y señala el modo (*modus*) o límite de sus relaciones. Así, una metafísica analógica crea un lugar habitable, un *ethos*, en el que el hombre pueda desarrollar su conversación, su *conversatio*, esto es, su trato con los demás, su convivencia. Al construir la metafísica —en forma de antropología filosófica— un *ethos* para el hombre, se nos muestra como constructora de eticidad. De esta manera, hemos llegado a ver a la metafísica construyendo la ética. La metafísica se nos muestra ella misma como fundamento de la ética, en ese sentido de crear espacio, hacer lugar, a las relaciones adecuadas de los hombres.

Es aquí, en este entrecruce, que también es bifurcación, donde se cumple la función metafórica de la metafísica. Su ir más allá de la *physis*, de los entes, de lo puramente óntico; es reconocer la diferencia ontológica o ir al ser de los mismos.[17] Esto es ya una metaforización, en el sentido etimológico mismo de *metá-fora*, llevar más allá, que es lo que también significa la *analogía* en una de sus interpretaciones etimológicas, el *aná-* de *logía*, no tanto como mero *aná*, por (*pro*, en latín), sino como *anóo*, que es *más allá*, que tiene un sentido de sobreelevación y supereminencia. Allí a donde sobrepuja y remonta, por la sobreeminencia que deja en lo que toca, es otra vez el entrecruce, es el cruce de caminos, es el lugar de encuentro (*carrefour*). Es el *experimentum crucis*, la prueba crucial de la teoría, lo propio del cruce, de la encrucijada. Es donde lo práctico se toca con lo teórico, lo empírico con lo trascendental, lo fenoménico con lo nouménico. Es trascender la pura referencialidad para acceder al sentido, es dar un sentido al hombre además de marcarle su referencia. Es, en definitiva, hacer una metafísica significativa para el hombre. Porque hemos hecho metafísicas no significativas para el ser humano, llenas de contenido referencial, pero horras y vacías de contenido significativo, es decir, de sentido, de contenido simbólico; metafísicas

[17] M. Heidegger, "La esencia del fundamento", en el mismo, *Hoelderlin y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944, p. 68.

vacías, que no dicen al hombre nada que le importe, esto es, que aporten —por medio de la antropología filosófica— sentidos que conviene tomar, direcciones que llevan a alguna parte; y, obviamente, éstos se plasmarán en el plano ético, en el *ethos*, en el terreno de la acción significativa, porque repercute en los demás. Esto es lo que ya se necesitaba de la metafísica. Después de metafísicas puramente abstractas, vacías, deshumanizadas, requerimos metafísicas que digan algo al hombre, para su vida, para su praxis moral o ética, sobre todo; metafísicas significativas para el ser humano. Frente a esas metafísicas no significativas, como una reacción sana, como una saludable puesta en crisis, el hombre últimamente ha puesto en entredicho a la metafísica, y aun la ha rechazado. Y parece ser que es porque no decía nada para la moral, antes la estorbaba; metafísicas que no revelan la profunda entraña de la que brota la relación, tanto en su lado de impulso activo como de pasión receptiva. Todo eso ha faltado.

El mestizo se daba sobre todo en esos villorrios que se fundaban para poblar la tierra de nadie, más allá del país, entre las fronteras imprecisas, y que se llamaban presidios. Eran los auténticos presidiarios los que los habitaban, y desde allí poblaban el resto. Lévinas nos recuerda que había, según la Biblia,[18] ciudades de exiliados, o ciudades de refugio, donde se guarecían los asesinos, principalmente asesinos no intencionales, mitad culpables y mitad inocentes.[19] Éstos eran más transgresores, por ir en contra del principio del tercio excluso, del tercero excluido, que eran ellos, y por ser híbridos, algo nuevo, que, por no poder asimilarse a la sociedad, tenía que estar en un lugar exterior a ella, para sobrevivir. Lo que dice Lévinas es demasiado radical, aunque parecido a lo que digo aquí; no dice siquiera que el otro puede habitar en el terreno de los caminos, tierra de paso, no de llegada, sino

[18] *Números*, 35.

[19] E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris: Eds. de Minuit, 1982, p. 57.

que dice que el único lugar que puede habitar el otro es la huella, el vestigio, el simulacro, que, según Deleuze,[20] es el otro del otro, la copia del otro, con desemejanza interiorizada. Llega a decir que el otro no es imagen de Yahvé, sino su huella. Pero aquí los senderos que se bifurcaban se reúnen, se entrecruzan. Pues, en efecto, la huella es vestigio (como la llama San Buenaventura, en seguimiento de San Agustín), y el vestigio es imagen, ícono; pero imagen imperfecta, pues el ícono tiene diversas formas: imagen, diagrama y metáfora, y la imagen o ícono de Dios en el hombre fluctúa entre ellas. Según Hanna Arendt, el paria, que es un simulacro-fantasma, ni siquiera tiene derecho a habitar el mundo sensible de las copias-íconos.[21] Pero a los tres (Deleuze, Lévinas y Arendt) se les olvida una posibilidad distinta. El ícono no es copia, la imagen siempre es imprecisa, y el diagrama y la metáfora se alejan aún más. Tal vez no convenga que el otro se vuelva metáfora-ícono, al estilo de Derrida, pues eso significaría hacerlo demasiado exterior; pero puede ser diagrama-ícono de la sociedad, y así tener un lugar intermedio, ni puramente interior, ni puramente exterior, sino oscilante, con la capacidad de desplazarse, pero sin perderse; de ser mitad interior y mitad exterior, ni interno ni externo o extranjero, sino intermedio, mestizo. No; el ícono no es copia fiel, pero tampoco puro simulacro. Ni mismidad completa ni alteridad completa, sino analogía, donde hay algo de mismidad pero predomina la otredad; y es, precisamente, una otredad que lo distingue, y, por ende, lo identifica, pues lo mismo que distingue identifica; aquí la diferencia está trabajando —sin alcanzar el triunfo— para la mismidad; aquí la mismidad, por ello, se ve rebajada, disminuida, por ese trabajo afanoso de la alteridad.

[20] G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 92.

[21] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harvester Books, 1973, p. 278.

Corolario

Podemos decir, pues, que hablamos de una relación tormentosa, pero necesaria, entre la metafísica y la ética. El ser y el bien van juntos en la tradición. Ha habido una conexión entre el ser y el bien, que conviene recuperar. Aquí hemos tratado de volver a conectarlos, y parece que es algo factible, ya que muchos pensadores contemporáneos los han vuelto a unir. Inclusive se habla de que para postular un deber ser hay que conocer antes el ser, sobre todo el ser humano, que es al que se le va a proponer esa ética o esa ley jurídica.

Ello tiene como consecuencia la anulación de la falacia naturalista, pues se tendrá la conjunción del ser y del bien, y, en todo caso, habrá que atender al ser para comprender el bien, es decir, atender a la metafísica para hacer ética. Y, como una condición reflexiva, atender a la ética para hacer metafísica, por supuesto.